Abhandlungen und Vorträge

Herausgegeben von der

Bremer Wissenschaftlichen Gesellschaft

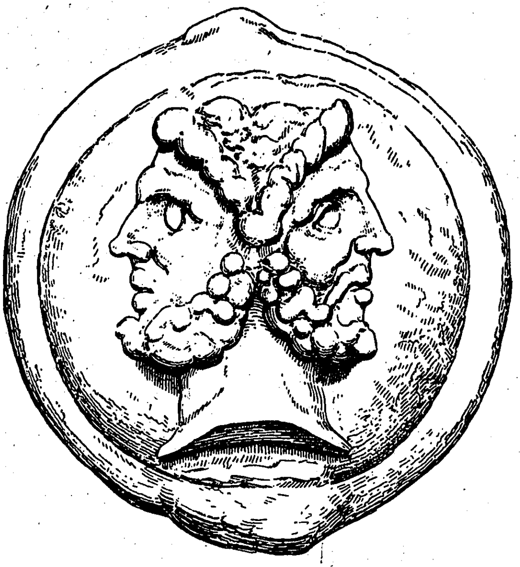
Heft 3/4 + Jahrgang 4
Juni 1930

Carl Schünemann, Verlag, Bremen

Janus und seine Deuter

Dr. Friedrich Börtzler

Carl Schünemann, Verlag, Bremen



Vorbemerkungen

Im Namen unseres ersten Monats lebt noch immer die Erinnerung an den rätselhaften römischen Janus fort. Römische Antiquare stritten sich darüber, ob er ein uralter König gewesen oder ein ursprünglicher Gott sei. Dem modernen Menschen mag das zunächst gleichgültig sein. Aber die eigentümliche Bildung eines doppelköpfigen Wesens ist nachdenklichen Menschen noch jetzt ein Anreiz, einen tieferen Sinn und etwas wie ein Weltgeheimnis dahinter zu suchen. Wir sprechen nicht nur von einem Janusgesicht der Politik, sondern auch von einem Janusantlitz des Lebens und der Welt überhaupt. Und es handelt sich dabei nicht immer um bloße Redewendungen, oft verbirgt sich uns in dem Janussinn die gefühlsbelebte Vorstellung von der Dualität als einem ernsthaft im Weltensinn veranlagten Gesetz. Kurz, auch wir erliegen noch der ungewöhnlichen Suggestionskraft dieses Symbols, die es teils durch sich selbst ohne weiteres ausübt, teils aber auch als letzte, matte Nachwirkung einer ehemals gewaltigeren Sinngeladenheit. Zu Neujahr aber, an der Scheide zweier Jahre, erleben wir den römischen Janus, der den Römern selbst ja mehr war als bloß ein doppelköpfiger Gott, viel echter und konzentrierter; echter allerdings nur im Sinne einer Beschränkung auf das, was römisches Welt- und Selbstgefühl, indem es zugleich kraft seltener Anpassungsfähigkeit Ideen der verschiedensten Kulturvölker in sich aufnahm, durch Philosophie und Mystik aus Janus allmählich machte. Denn Janus wurde in der Spätantike ein

Träger des Ewigkeitsgedankens. Und jenes Ewigkeitsgefühl, das sogar uns Kinder eines durchaus ewigkeitsfremden Zeitalters beim Klang der Silvesterglocken noch so mächtig ergreift, es ist zum guten Teil der Nachhall aus römischen Neujahrsfeiern. Es ist keineswegs ein selbstverständliches, sondern ein Traditionserlebnis. Es liegt beim Ausgang des Altertums, auch mit seinem christlichen Einschlag, bereits fertig vor. Über das ganze Mittelalter und die Neuzeit dröhnt es immer noch mächtig zu uns herüber und senkt sich in der Neujahrsnacht, aber oft doch nur noch als romantisch schönes und romantisch unklares Erlebnis in unsere Seelen. Es ist ein sehr komplexes Gebilde. Es wäre gewiß verkehrt, es vorwiegend römisch zu erklären als philosophisch-religiöse Vertiefung des Gedankens vom „ewigen" Rom. Aber es wäre ebenso unrichtig, wenn man den Anteil einer römischen Janusphilosophie dabei unterschätzten wollte. Römisch ist ja ganz äußerlich schon der Termin unseres Neujahrsfestes: Im 1. Januar, den römischen Kalendae Januariae, feiern wir in letzter Linie den Tag des jährlichen Amtsantrittes der römischen Staatspräsidenten und überhaupt des Ministerwechsels. Und die eigenartige Verbindung von Neujahr und Aberglauben erinnert uns, von allen Einzelheiten abgesehen und trotz des mächtigen Ansatzes von namentlich babylonischen Sitten, ohne weiteres an das Volk, das wie kaum ein zweites im Glauben an Omina befangen war. Die kosmische Vertiefung einer Neujahrsfeier an sich, ohne Rücksicht auf den Zeitpunkt, ist allerdings schon vorrömisch. Denn z. B. schon im alten Babylon spielten bei dem Fest Erinnerungen an den ersten Weltenmorgen eine Rolle, und im Babylon des 6. Jahrhunderts v. Chr., zur Zeit Nebukadnezars, war, wie das H. Zimmern in seiner Schrift „Das babylonische Neujahrsfest" (= „D. Alte Orient" Bd. 25 H. 3) sehr anschaulich schildert, der Vortrag eines Weltschöpfungsepos ein Hauptbestandteil der mehrtägigen Feier. Babylonier, Iranier, Ägypter, Juden und nicht zum wenigsten Griechen, sie alle haben Beiträge geliefert und mitgewirkt zu jener Ewigkeitsmusik. In Rom wird seit dem letzten und besonders dem letzten halben Jahrhundert der Republik, und offenbar ohne jede unmittelbare Einwirkung babylonischer Neujahrsfeiern, Janus von Gelehrten mit Ewigkeitsgedanken geladen, und das *amtliche* Neujahrsfest — das bürgerliche war es zunächst noch nicht — bekam eine großartige kosmische Perspektive. Mit diesem römischen Symbolgehalt verschmolzen dann in den Jahrhunderten der Kaiserzeit, wo das Kalendenfest sich zu einem bis weit in den Orient gefeierten allgemeinen Reichsfest und schließlich sogar zum Hauptjahresfest auswuchs, verwandte Vorstellungsinhalte anderer, besonders orientalischer, Völker zu dem mystischen Gefühl von Ewigkeit, das wir noch *jetzt* zu Neujahr einigermaßen miterleben.

Ich möchte indessen von vornherein nicht den Anschein erwecken, als ob die folgende Arbeit etwa eine Geschichte des römischen Neujahrserlebnisses oder gar darüber hinaus eine solche des antiken Ewigkeitsgedankens bringen sollte. Wenn letzterer auch als ferner Hintergrund immer wieder sichtbar werden wird, so ist mein Ziel doch wesentlich bescheidener. Es handelt sich um eine Reihe von hauptsächlich literatur-, weiterhin aber auch religions- und geistesgeschichtlichen Einzeluntersuchungen. Daß manche Abschnitte oder Ergebnisse auch bei einem nicht fachmännischen Leser Interesse finden könnten, ist mein Wunsch, der bei der heutigen stärkeren Hinwendung zu religiösen und religionsgeschichtlichen Vorgängen vielleicht nicht ganz unbegründet ist. In der Hauptsache muß ich mich jedoch an die engeren Kreise der Fachleute wenden. Der Bremer Wissenschaftlichen Gesellschaft aber danke ich auch an dieser Stelle für das mir durch die Veröffentlichung bewiesene Entgegenkommen.

Allgemeines über die Janusphilosophie

Janus[1]) war den Römern, als bei ihnen die religiöse Aufklärung einsetzte und die Frage nach dem Vernunftgehalt der Religion ein ernstlich gefühltes Bedürfnis wurde, doch wohl schon eine Art Sphinx. Man kannte neben iani heißenden Durchgängen speziell ein als Janus geminus bezeichnetes Tor beim Forum, man hatte seit dem ersten Punischen Krieg einen Janustempel, man sah ferner einen zweiköpfigen Janus als Münzbild auf altertümlichem Kupfergeld, man rief in Gebetslitaneien einen „Vater" Janus als ersten in einer Götterreihe an, und seinen Namen trug ein Monat, der seit 153 v. Chr. als Anfang des Amtsjahres und später auch des bürgerlichen Jahres herausgehoben wurde. Was aber etwa im Jahre 100 v. Chr., von wo an wir Spekulationen über das Wesen des Gottes feststellen können, im Volksbewußtsein an Janusvorstellungen vorhanden war, waren schwerlich noch wirklich lebendige religiöse Empfindungen, sondern nur noch Rudimente.

Für Römer, die sich die Frage nach dem Wesen des Janus vorlegten, war es vielleicht eine Verlegenheit, aber sicher auch ein gewisser Stolz, daß sie den Eindruck haben durften, einen nationalrömischen Gott, ohne griechische Parallele, vor sich zu haben. Der Dichter Ovid bringt das so niedlich zum Ausdruck (fast. I, 89 f.): „Als welchen Gott soll ich dich ansprechen, doppelköpfiger Janus? Denn Griechenland hat kein dir gleiches Wesen." („Quem tamen esse deum te dicam, Jane biformis? / Nam tibi par nullum Graecia numen habet.") So schien für seine Auffassung Freiheit gegeben. Die *Methode* der religiösen Aufklärung allerdings lag fest, sie war den Römern wie der Zeit überhaupt aufgezwungen durch die Überlegenheit des griechischen Geistes. Außer der euhemeristischen blieb kaum eine andere als die naturphilosophisch-stoische mit ihrer so ansprechenden Grundidee von der Gottheit als dem Universum oder auch der Weltseele und den Einzelgöttern als Funktionen oder Teilkräften (δυνάμεις). Die Stoa hatte mit dem Gedanken die ganze Welt, wenigstens die der Bildung, erobert. In ihre Klarheit wurde fast jede religiöse Aufklärung geradezu hineingezwungen. Und zu dieser sachlichen Idee gehörte als formale Eigentümlichkeit das Etymologisieren d. h. der Versuch, aus der Namensdeutung die Wesenserschließung zu gewinnen. Dieser *Glaube an das Wort* ist heute stark in Verruf geraten, obwohl bis heute die Religionswissenschaft sich nicht ganz davon losgesagt hat. Diese etymologisierende Form der Religionsphilosophie ist älter als die Stoa. Schon Plato benutzt sie in seinem Kratylos in einer Weise, die uns

[1]) Man vgl. über ihn im allgemeinen außer den Lexika von Pauly-Wissowa, Roscher, Daremberg-Saglio besonders G. Wissowa „Rel. u. Kult. der Röm." [2]), 1912.

Heutigen denn doch auf die Nerven geht, sodaß Wilamowitz („Platon" I S. 293) sie als einen „letzten Scherz" des großen Philosophen ansah. Die Stoiker aber trieben sie jedenfalls noch in vollem Ernste, oder vielmehr sie benutzten sie zum Nachweis der Übereinstimmung der überlieferten Mythologie mit ihrer religiösen Naturphilosophie, und sie ganz besonders. Ich schicke das voraus, weil auch für die Ausdeutung des römischen Janus die Etymologie oft von ausschlaggebender Bedeutung ist. Wir lassen es dahingestellt, wieweit „Götternamen" an sich ein Wesen offenbaren — man hat in alter wie in neuer Zeit aus denselben Worten das Allerverschiedenste herausgelesen und immer das, was einem aus andern Gründen bequem war —, aber *so* gingen die Römer auch an das Janusrätsel heran. Es war die Aufgabe allerdings nicht so leicht. Die großen griechischen Nachschlagewerke der religiösen Aufklärung, etwa das des Atheners Apollodor „Über die Götter", boten weder für das Wesen des Janus noch für seinen merkwürdigen Namen eine selbstverständliche Parallele. Aber mit einiger Gewaltsamkeit bekam man doch den Anschluß. *Ein* Eindruck war den römischen Aufklärern beim Nachdenken über ihren Janus von vornherein fest gegeben und bestimmend: der des Uraltertümlichen. Und wir werden sehen, wie einige ganz daraus sein Wesen entwickelten.

Zu welchen Ergebnissen man kam, das zeige ich zunächst, unter Absehung von den Resultaten der euhemeristischen Erklärungsmethode [2]), in einer kurzen Übersicht. Und ich gebe diese gleich in *der* Anordnung und Auffassung, die *ich*, teilweise im Gegensatz zu der bisherigen Forschung, in der folgenden Untersuchung als die richtige erweisen will.

Die erste Deutung „Janus ist die Sonne", ist noch recht wenig in ihrer Reichweite klar. Anders aber die folgenden: „Janus ist der Weltanfang", was dem einen bedeutet „Janus ist die Weltseele und ein Symbol des Weltraums" oder kürzer gesagt „Janus ist der Kosmos", und dem anderen „Janus ist eine Erinnerung an den Weltstoff und zugleich an den Akt der Weltschöpfung, d. h. an die Überwindung des Chaos durch den Kosmos". Wieder etwas anders ist die Auffassung „Janus ist in einem durch Gesetzlichkeit ewigen Kosmos der Welt-

[2]) Nur erwähnen möchte ich aus diesen Euhemerismen, wonach Janus in der Hauptsache als ein alter König von Latium hingestellt wurde, die merkwürdige in der „origo gent. Rom." (Herausgegeben v. Herm. Peter in den „Ber. d. k. sächs. Ges. d. W. z. Leipz., phil.-hist. Kl." 1912) c. 2 berichtete Behauptung, er sei identisch mit Jon, dem Sohne des Apollo und der athenischen Königstochter Kreusa, gewesen. Peter bemerkt zu der Stelle: „Jonem Euripideum *nemo* praeterea, quod sciamus, cum Jano coniunxit; ex Perrhaebia eum in Italiam transduxit solus Plutarchus, Quaest. Rom. c. 22, 41." Die Zeit der Entstehung der „origo gent. Rom." ist ja leider noch ganz unsicher, und so ist auch nicht auszumachen, wann dieser auffallende Gräcismus aufkam. Ich möchte nur meinerseits daran erinnern, daß im dritten Jahrhundert n. Chr. der athenische Professor Longin auch den Monatsnamen *Januar* so ganz auffallend griechisch erklärte (s. S. 158 ff.) als Aionarios oder Jaenuarios.

pförtner und das Prinzip der Dualität aller Bewegung". Diese Janusauffassungen gehen auch in der ersten Kaiserzeit nicht verloren. Aber vorherrschend ist da die *zeitliche* Vorstellung von Janus als dem „Kopf des Jahres". Dann aber bringt, meiner Meinung nach, seit dem Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts eine neue religiöse Welle, die ich in der Hauptsache für mithrisch halte, ein neues Janusgefühl. „Janus, der zweiköpfige, ist ein Mittler zwischen einem Diesseits und einem Jenseits", und zwar zunächst in der Fassung „Janus ist als ein Luftgeist ein Gebetsvermittler zwischen Gott und Mensch", später in der mystischeren „Janus ist als Polgott ein Erlöser und Weggeleiter zum ewigen Paradies". Bezeichnenderweise wird in der mithrischen Auffassung unterschieden zwischen einem zweiköpfigen Janus, der den Mittlergott darstellen soll, und einem vierköpfigen, der dem Urgott entsprechen soll. Und diese Scheidung wird sogar als alt ausgegeben, schon in die Jahrhunderte v. Chr. zurückverlegt, obwohl der Torbau des Janus quadrifrons erst eine jüngere Bauform ist. Die letzte Deutung endlich „Janus ist überhaupt die Zeit" zeigt eine volle Identifikation mit Saturn und weist in die Zeit der Ersetzung der Saturnalien durch die Neujahrsfeier. Wir dürfen in der ersten Gruppe dieser Janusgedanken den Ausdruck eines gewissen Römerstolzes sehen. Denn der Tag des jährlichen Ministerwechsels erschien jetzt wie ein Tag von kosmischer Allgemeinbedeutung, und selbst der Himmel hatte im Janus gewissermaßen die italische Nationalfarbe bekommen. Die zweite Gruppe dagegen verrät ein mehr allgemein menschliches und vor allem religiöses Denken.

Aber auch die frühesten dieser Janusspekulationen sind erst Sinnesfestsetzungen aus verhältnismäßig später Zeit und sind plötzliche Wesenserhöhungen des Gottes. Sie stammen aus der Philosophie ihrer Zeit und haben schwerlich Zusammenhang mit einem im Volksempfinden festgehaltenen Ursinn. Was Janus ursprünglich bedeutet, steht hier nicht zur Debatte. Aber protestieren muß ich gegen die Auswertung der späten philosophischen Spekulation für die Rekonstruktion eines Urwesens. Der Fehler ist neuerdings wieder von einem italienischen Gelehrten gemacht worden. E. Cocchia hat in seiner Schrift „Elementi naturalistici e poetici della mitologia romana nel culto di Giano" (Μουσεῖον I, Napoli 1923) lebhaft Stellung genommen gegen die Feststellung Wissowas, daß Janus von Hause aus ein einfacher Türgeist sei, und dem Janus seinen ursprünglichen Rang als einer *großen* Gottheit wahren zu müssen geglaubt. Wenn er dabei wieder auf den Licht- oder Himmelsgott kommt, so stützt er sich insbesondere gerade auf die späten Deutungen, wie sie bei Ovid usw. vorliegen. Aber er läßt sich dabei ganz offensichtlich, wie das in der Religionsgeschichte auch sonst vorkommt, von einem an sich schönen

Nationalstolz leiten. Der „primitive" Gott, der bescheidene Türhüter scheint ihm des römischen Ansehens unwürdig. „E Giano discende", so ruft er entrüstet aus (S. 8), „dal suo seggio nell' Empireo, per adattarsi all' ufficio borghese di modesto „ „guardiano" " delle porte". Und Wissowas Janusdeutung scheint ihm „eine Tat gleich der des Sokrates, der die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabrief". Ist diese Entrüstung über die von Wissowa vorgenommene Degradation des Gottes bei dem modernen Italiener auch einigermaßen verständlich, so ist sie bei dem Engländer J. G. Frazer schon auffallender. Indem auch er in Janus einen ursprünglichen Himmelsgott sieht, kritisiert er die von Wissowa vertretene Auffassung so: „Ein so erhabenes Ende läßt sich kaum mit einem so niedrigen Anfang vereinigen". („D. goldene Zweig" S. 242.) In der Tat sind aber die ethischen Begriffe hoch und niedrig als Argumente hier ganz ungeeignet, und die plötzliche Erhöhung des Gottes hat, so gesehen, wie ich es oben darlegte, gar nichts Unwahrscheinliches an sich.

Die Meinung, daß eine große Naturmacht der Anfang in der Bedeutungsgeschichte einer Gottheit sein müsse, gehört eigentlich einer vergangenen rationalistischen Epoche an. A. Schwegler hat sie in seiner „Römischen Geschichte" (Bd. I, 1853) S. 218 ff. auch auf Janus angewandt. Seine Grundüberzeugung war, daß „die primitiven Gottheiten . . . einer Nation . . . immer Naturmächte" sein müßten, und so machte er Janus zum ursprünglichen Sonnengott. Aber welche Begründung hat er gerade dafür? Sie ist für diesen Rationalismus ebenfalls charakteristisch. Er sucht rein theoretisch eine Bedeutung, aus der in einem „natürlichen Entwicklungsgange" alle nachweisbaren Bedeutungen systematisch ableitbar sein sollen. Und so stellt er denn auch für Janus eine natürliche, lange Entwicklungsreihe auf. Vom Sonnengott kommt er über den Gott der Wandlungen des Naturlebens, den Jahresgott, den Zeitengott, usw. bis herab zum Gott der Pforten, was die letzte Bedeutung sein soll. Heute wird niemand mehr glauben, daß sich in dem tatsächlichen religiösen Bewußtsein eines Volkes ein solcher systematischer Abwandlungsprozeß vollzogen habe. Wir müssen jedenfalls feststellen: Die Janusdeutungen, die wir z. B. bei Ovid usw. finden, besagen für das ursprüngliche Januswesen gar nichts. Sie sind kein Nacheinander, sondern in einer Epoche gleichzeitig entstanden, sie stammen aus der hellenistischen Philosophie, und ihr letzter Grund ist manchmal vielleicht eine Etymologie.

Der an sich richtige Gedanke einer plötzlichen, einmaligen Januserhöhung ist nun andererseits bei R. Reitzenstein einem andern Fehler verfallen. In seinem Buch „Das iranische Erlösungsmysterium" (Bonn 1921, S. 210 ff. u. S. 238) bringt er fast die sämtlichen antiken Janusdeutungen in Abhängigkeit von dem Kult eines in Alexandria als Stadt-

gott verehrten Aion, natürlich unter Zugrundelegung der Namensgleichung Janus = Aion. Nun sind die Aionsideen, später in den Kreisen der Gnosis und verwandter Geistesströmungen heimisch, Träger einer ganz eigentümlichen Weltstimmung, und es ist deswegen für die Kenntnis der römischen Geistesgeschichte in der letzten republikanischen und noch der Augusteischen Epoche nicht unwichtig zu wissen, ob wir für damals einen solchen Einfluß der Aionsmystik im römischen Schrifttum annehmen dürfen. Ich weiß, daß die Annahme sich heute einiger Beliebtheit erfreut[3]). Aber ich halte Reitzensteins Auffassung doch für unrichtig. Im Aionsbegriff überwiegt die zeitliche Vorstellung. Ich gebe zwar R. zu, daß schon die republikanischen Deuter einen gewissen Ewigkeitssinn in Janus hineintrugen, aber, wie die Untersuchung zeigen wird, spielte dabei die *zeitliche* Ewigkeit die geringste Rolle. Die ersten nachweisbaren spekulativen Ausdeutungen des Janussinnes bewegen sich bezeichnenderweise alle — über die des Fonteius s. unten S. 166 — in der Richtung auf das *Kosmische*. Ob Janus, der wohl seit 153 v. Chr. mit dem Anfang des Amtsjahres verbunden war, in der Zeit des Lutatius, Messala oder Varro oder wenigstens vor Cäsars Kalenderreform, schon als der Jahresgott speziell empfunden wurde, halte ich für fraglich, wenn auch der im Jahre 1915 gefundene vorjulianische Kalender von Antium zeigen soll, daß schon vor Cäsars Reform das offizielle römische Jahr mit dem 1. Januar begonnen habe[4]). Von welcher Art das mit dem offiziellen Jahresanfang verbundene Festgefühl zunächst war, scheint mir M. Nilsson, allerdings mit Bezug auf den 1. März, treffend zu kennzeichnen, wenn er im „Arch. f. Religionsw." XIX („Studien z. Vorgesch. d. Weihnachtsfestes") S. 68 feststellt: „Sehr kräftig wirkte die Bedeutung des Neujahrstages nicht . . . der Amtsantritt hat sich als der stärkere Teil gezeigt." Und ich füge als Beweis dafür, wie wenig eindeutig dem Volksempfinden anfangs Janus auch nur der Jahresgott, geschweige denn der allgemeine Zeitgott war, noch zwei Beispiele hinzu: 1. Um 100 v. Chr. deutet ihn Lutatius Catulus noch als *Gott des Tages*. Servius (ad Aen. VII, 607) berichtet nämlich, daß „die einen" ihn für „den Herrn des Tages" hielten, an dem es nur Morgen und Abend gebe. Damit bezieht er sich aber eben in letzter Linie auf Lutatius, von dem wir aus Lydus d. mens. IV S. 65) wissen, daß er Janus für die Sonne erklärte und seine beiden Köpfe auf Morgen und Abend. Aus Macrob erfahren wir,

[3]) Sie wird auch von L. Deubner im „Lehrb. d. Relgsch." (v. A. Bertholet), II. S. 498 f. geteilt, aber in ihrer *religiösen* Bedeutung eingeschränkt.

[4]) O. Leuze spricht („Jahresber. ü. d. Fortschr. d. kl. Altw. v. Bursian", 56. Jahrg., 1930, 227. Bd., S. 113) deswegen Mommsens Ansicht, daß „die Verlegung des Kal.-Neujahrs vom 1. März auf den 1. Jan. als einer der wichtigsten Bestandteile von Cäsars Kal.-Reform" zu bezeichnen sei, von jetzt an jedes Recht ab. Für die Entstehung jenes Antium-Kalenders läßt er einen sehr weiten Spielraum: 103 (84) — 45 v. Chr.

allerdings ohne Namensnennung, noch einmal dasselbe: „Janum quidam solem demonstrari volunt, et ideo geminum quasi utriusque ianuae caelestis potentem, qui exoriens aperiat diem, occidens claudat". Wäre Janus damals schon als Jahres- — und dementsprechend als Zeitgott — empfunden worden, so wäre die Deutung des Lutatius sehr verwunderlich. 2. Varro (b. Macrob sat. I, 9, 16) erklärt Janus für den Gott aller *Monatsanfänge* und nur auf dem Umweg über den Kalendergott kommt er zum Jahresgott.

Die ganze Hypothese Reitzensteins ist aber schon dadurch erledigt, weil sich zeigen läßt, daß man die Etymologie Janus = Aion, die sonst doch sehr nahegelegen hätte, gerade *nicht* verwandte, sondern ganz andere suchte. Man leitete etwa den Namen von ire ab (Janus = Eanus) oder von hiare (Janus = Hianus). *Sicher* bezeugt ist die etymologische Anknüpfung an den *Αἰών* erst von dem griechischen Professor Longin aus dem dritten Jahrhundert n. Chr., weil er den Monatsnamen Januarius als *Αἰωνάριος* erklärte (Lyd. d. mens. IV S. 64[5]). Man hat sich jedoch bisher meist irreführen lassen durch das winzige Sätzchen bei demselben Lydus (ebendort S. 64): »ὅθεν ὁ Μεσσαλᾶς τοῦτον τὸν αἰῶνα νομίζει.« Es wird deshalb in dieser Arbeit eine besondere Untersuchung finden (S. 154 ff.). Denn es hat nicht bloß das richtige Verständnis der Janusauffassung Messalas beeinträchtigt, sondern auch in der allgemeinen Religionsgeschichte geradezu verheerend gewirkt. Es gilt gewöhnlich neben der von O. Weinreich im „Arch. f. Religionswiss." (XIX, 1918, S. 174 ff.) behandelten Eleusinischen Inschrift als wichtigstes Zeugnis für das Alter einer *römischen* Aionsphilosophie und Aionsmystik. Reitzenstein hat (im „Poimandres" S. 274) aus ihm entnehmen wollen, daß schon der Augur Messala aus der Pompejanischen Zeit den Aion als *Gottheit* kenne, und weiterhin, daß hier zum ersten Male der Name überhaupt in religiöser Verwendung begegne. Über die letztere Behauptung ist R. Eisler in seinen „Orph.-Dionys. Mysteriengedanken in der christl. Antike" („Vortr. d. Bibl. Warb." 1922/23, II. T., herausgeg. 1925. S. 73 f.) noch weit hinausgegangen, indem er den mystischen Gott schon bei *Pindar* (fr. 131 b. Plus. cons. ad App. 35) in dem Ausdruck »αἰῶνος εἴδωλον« — er schreibt *Αἰῶνος* — als *persönlich gedachten Ewigkeitsgott* finden wollte. Ob diese Vermutung die nötige Beweiskraft hat, ist eine Frage für sich. *Aber ein Irrtum ist es auf jeden Fall, wenn man,* der Lydusangabe blindlings vertrauend, *den Gott Aion bei Messala feststellte.* Ich werde S. 156 den Fehler aufdecken und glaube, der frühen Gleichsetzung von Janus und Aion das Rückgrat auszubrechen.

---

[5]) Ich zitiere das Buch jetzt immer nach der Ausgabe von R. Wuensch, Leipz., 1898.

I.

Janus ist die wandelnde Sonne

NACH LUTATIUS

Die Belegstelle steht bei Lydus d. mens. IV S. 65 »Ὅ γε μὴν Λουτάτιός Ἥλιον παρὰ τὸ ἑκατέρας πύλης ἄρχειν, ἀνατολῆς ἴσως καὶ δύσεως.« Janus ist also nach Lutatius die Sonne, weil er der Herr ist über die beiden Tore, Osten und Westen. Mit dem Wörtchen ἴσως wird die Beziehung auf die beiden Himmelsrichtungen zwar leicht eingeschränkt, sie entspricht aber doch wohl tatsächlich der Meinung des Deuters.

Der Autor ist möglicherweise eine in Roms Geschichte gar nicht unbedeutende Persönlichkeit — man findet das Nähere über ihn bei Schanz-Hosius „Gesch. d. r. L." I[4] S. 206 f. u. bei Teuffel-Kroll-Skutsch, „R. L." I[6] § 142, 4 —: er ist vielleicht der Catulus, der mit Marius zusammen den Ruhm des Cimbernsieges von Vercellae teilt und, ebenfalls mit Marius zusammen, im vorhergehenden Jahre, 102 v. Chr., Präsident der Republik war. Er war auf jeden Fall ein Mann, der sich nicht bloß auf das Schwert, sondern auch auf die Feder verstand. Der Titel des hier in Betracht kommenden Werkes war wohl „communis historia" nach der Angabe eines Vergilscholions (Prob. in Verg. Georg. 3, 293): „Apollo antem dicitur, quia Musarum dux existimatur, ut Lutatius in primo communis historiae ait." Wenn aber nicht er selbst der Verfasser des Werkes sein sollte, sondern sein von ihm teuer gekaufter griechischer Sklave Daphnis, jetzt also Lutatius Daphnis heißend, so ist er doch durch seinen Namen und vermutlich auch durch seinen Geist mit ihm verbunden.

Wir haben in der unter seinem Namen gehenden Janusdeutung wohl *den ersten Versuch*, das Wesen des rätselhaften Gottes philosophisch zu ergründen. Er war gewiß kühn. Denn für den Römer, der seinen Janus etwa als Münzbild von Assen her kannte, oder als Torbogen oder als den Janus Pater in altertümlichen Gebeten, mußte es etwas Überraschendes haben, wenn ihm plötzlich gesagt wurde: Er ist die Sonne und dasselbe wie der griechische Helios. Und doch ist das Ergebnis auch wieder leicht begreiflich. Es beruht auf der Anwendung der einfachsten Methode griechischer Aufklärung. Darf man doch vielleicht schon aus dem Titel „communis historia" als Ziel des Werkes, mit Wissowa („Rel. u. Kult. d. R." [2] S. 67), entnehmen gerade das Aufsuchen von „griechisch-römischen Parallelen".

Zwei Gründe sehe ich für diese Sinnesfestsetzung als bestimmend an. Einmal bot sich für die sowohl in der Zweigesichtigkeit als auch im Janustor sich offenbarende Doppelung als nächstliegende physikalisch-kosmische Beziehung in stoischer Weise die auf Osten

und Westen, besonders wenn das Doppeltor auf dem Forum gar die Ost-Westrichtung ganz oder ungefähr hatte (s. Procop. bell. Goth. I, 25).

Und dann ist dabei vielleicht schon wirksam eine *Etymologie.* Ich meine die, die Janus als Eanus d. h. den Wandler erklärt. Sie taucht plötzlich auf bei Cicero (d. n. d. II 67): „Janum . . . , quod ab eundo ductum est nomen" und bei Cornificus unter Berufung auf Cicero (s. Macrob sat. I, 9, 11). Ihr eigentlicher Erfinder — Cicero war es schwerlich — ist nicht überliefert. Von Cicero wird zwar der Begriff des Gehens etwas anders mit Janus in Verbindung gebracht, weniger aktiv. Janus ist da nicht der Wandler selbst, sondern die Tore, die „transitiones perviae", heißen iani, weil man durch sie hindurchgeht, und ebenso die Türen, die ianuae. Bei Macrob aber wird an der genannten Stelle weiterhin Janus auch aktiv als der Wandler aufgefaßt, allerdings als das wandelnde *Weltall:* „Janumque ab eundo dictum quod mundus semper eat". Man könnte da wegen der Deutung als Himmel oder Weltall an Varro denken. Das ist aber aus zwei Gründen wieder nicht angängig. Denn Varro hat einmal eine andere Etymologie benutzt, indem er vermutlich an hiare anknüpfte (s. S. 143 f.), und dann hat er eine andere Vorstellung: Er denkt bei der Gleichsetzung von Janus und Himmel *nicht an die Rotation, sondern an die bloße Form.* Wenn bei Macrob die Varronische Auffassung mit der Eanus-Etymologie verbunden ist, so stammt das von Späteren. Die haben auf jeden Fall in dem Eanus den Wandler oder den Wandel gesehen.

Die Eanus-Etymologie an sich ist aber in der Varronisch-Ciceronianischen Zeit vorhanden. Ich halte sie für die älteste und glaube, daß *sie zunächst der Auffassung des Janus als Sonne zugehört.*[6]) Die iani, die der Römer als Durchgänge täglich vor Augen sah, konnten sehr leicht auf diese Etymologie bringen, und es wäre mir bei der etymologischen Willkür des Altertums gar nicht so überraschend, wenn man die Ableitung „Janus vom Gehen" bei den Toren mehr passiv und bei der Sonne mehr aktiv aufgefaßt hätte. Die Zusammenstellung von Tor und Sonne unter dem gemeinsamen Gedanken des Wandels und die Gleichstellung von Ein- und Ausgang mit Osten und Westen gäben der Deutung des Lutatius eine vollkommen genügende Grundlage.

Zugleich erklärt sich damit ein anderes ihr: Die Auffassung von Janus als der Sonne in ihrem *Tages*lauf. Auf die Bedeutung dieses

---

[6]) Sie gilt übrigens manchen neueren Forschern sogar als die richtige. Walde („Lat. Etymologie", 1906), verbindet das lat. ianua (= Tür) und den Gottesnamen Janus mit „ai, yati = geht, fährt". Und Muller-Izn („Altital. Wörterb." unt. ianos) ist ihm darin gefolgt. Birt (Glotta XV, 1927, S. 120) sieht den Stamm von ire in der *Endung* von ianitor (= „der zur Tür zu gehen pflegt"), ohne sich über den Stamm resp. dessen Herleitung weiter zu äußern.

Moments habe ich in den Vorbemerkungen bereits hingewiesen. Nicht einmal an den Jahresgott ist gedacht, geschweige denn an den Aion. Es zwingt uns wirklich nichts, diese Deutung mystisch einzufassen.

Und nicht einmal die Mystik eines *Poseidonios* müssen wir zu Hilfe rufen. Man pflegt ihn ja als frühen Vertreter eines orientalisierenden mystischen Sonnenkults, als einen Wendepunkt im antiken Geisteslebens anzusehen. Allerdings könnte ein Moment doch zugunsten der mystischen Auffassung bedenklich machen. Bei Macrob (sat. I, 9, 9) lautet die teilweise schon zitierte Stelle: „Janum *quidam* solem demonstrari volunt, et ideo geminum, quasi utriusque ianuae caelestis potentem, qui exhoriens aperiat diem, occidens claudat: *invocarique primum, cum alicui deo res divina celebratur, ut per eum pateat ad illum, cui immolatur accessus, quasi preces supplicum per portas suas ad deos ipse transmittat.*"

Daß die erste Hälfte dieser Angabe auch die Meinung des Lutatius *mit* enthält, ergibt sich unzweideutig aus der Seite 112 zitierten Lydusstelle. Ob auch die zweite Hälfte, die Notiz über Janus als Gebetspförtner, aus Lutatius stammt, das läßt sich nicht entscheiden, weil Macrob die ganze Stelle recht allgemein als die Meinung von „Gewissen" einführt. Es wäre an sich durchaus möglich, daß hier Lutatius mit späteren Sonnentheologen kombiniert ist.

Die Würdigung und richtige Einschätzung dieses zweiten Stückes ist aber von etwas allgemeinerer Bedeutung. Es wird da behauptet, Janus werde „bei jeder religiösen Feier zuerst angerufen deswegen, damit durch ihn der Zugang zu *dem* Gott, dem man gerade opfere, sich eröffne, gleich als ob er selbst die Gebete der Flehenden durch seine Tore zu den Göttern hinüberleite." Ich will das Problem und die Gefahr, die hier vorliegen, gleich mit aller Deutlichkeit aufzeigen. Die Auffassung von Janus als dem Gebetspförtner ist für die Stelle unbestreitbar. Die enge äußerliche Verbindung aber, die bei Macrob zwischen dieser Auffassung und der von Janus als Sonne besteht, könnte dazu verleiten, schon bei Lutatius eine Sonnenmystik von etwa folgender Form festzustellen: „Wenn du betest, so mußt du zuerst zur Sonne beten, d. h. zu Helios, dem großen Mittler zwischen dem Göttlichen und der Welt überhaupt." Das wäre eine Meinung, die für das dritte und vierte Jahrhundert *nach* Christus, für die Zeit des ausgeprägten Sonnenkultes, gar nichts Überraschendes hätte, weil sie ihrem Geist entspricht. Und so wird Lutatius hereingezogen in die Frage über das Alter *dieser* Form der Sonnenverehrung, die wohl zu unterscheiden ist von der andern, sicher schon früheren und in der Hauptsache stoisch — naturphilosophisch fundamentierten, wonach Helios als *Schöpfer* des Alls, als »δημιουργὸς πάντων« gilt.

Ich muß es ablehnen, Lutatius als einen frühen Zeugen für Helios als Mittlergottheit, als gewissermaßen einen Vorläufer Christi, gelten zu lassen. Selbst wenn das Macrobzitat *ganz* aus Lutatius stammen sollte, so enthält es innerlich gar nichts vom Geiste jener Sonnenmystik. Nur in der äußerlichen Form der engen Aneinanderreihung der beiden Stücke könnte man einen leichten Hinweis sehen. Die kann aber eine Eigentümlichkeit Macrobs oder besser noch seiner unmittelbaren Vorlage sein. Als diese pflegt man ja vielfach Cornelius Labeo anzusehen, der zugleich als Vertreter der Sonnentheologie gilt [7]. Das zweite Stück erklärt nämlich ganz äußerlich und ursprünglich unabhängig vom ersten die Stellung des Janus am Anfang von Gebetslitaneien. Und die Lösung erfolgt ganz schematisch und äußerlich mit Hilfe des Torgedankens. Bei Ovid (fast. I, 171 ff.) ist es ganz ähnlich. Da werden auch katechismusartig die Janussitten erklärt. Und auf die Frage, warum man bei Götteranrufungen ihm zuerst opfere, antwortet der Gott: „Damit du durch mich, der ich die Schwellen hüte, Zutritt bekommst zu jedem Gott, den du begehrst". Da wird die Sitte ganz vereinzelt erklärt, ohne jede kosmische Vertiefung, rein aus der Funktion des Schwellengottes. Von einer tieferen systematischen Bezugnahme auf die Sonnenidee ist da so wenig die Rede wie bei der (v. 175 ff.) gestellten und beantworteten Frage nach dem Sinne der Neujahrsbeglückwünschung. Erst Gavius Bassus — s. über ihn S. 145 ff. — hat Janus als Gebetsvermittler *kosmisch* begründet, aber, obwohl er auf jeden Fall jünger ist als Lutatius, noch immer und in sehr beachtlicher Weise rein stoisch, indem er ihn als Luftgeist auffaßt: „Durch ihn werden die Gebete der Menschen zu den Höheren hinaufgetragen". Nichts anderes als diese Gavianische Deutung meint vermutlich Arnobius (adv. gent. III, 29) mit dem Satze: „(Janus), von dem ihr glaubt, daß er euch den Weg bahnt zu den Ohren der Götter". *Sicher* spielt Servius (ad. Verg. Aen. VII, 610) auf die Feststellung des Gavius Bassus an, wenn er angibt: „Andere halten Janus für die Luft, und weil sie für die Erzeugerin der Stimme gelte, glauben sie, würden ihm die Gebete anvertraut zur Übermittelung an die Götter." Ovid selbst kannte ja die Gleichsetzung von Janus und Sonne auch schon, aber eine innere Verbindung des Sonnengottes mit dem Gebetsvermittler hat er in keiner Weise versucht. Und wir dürfen nach all dem annehmen, daß auch für Lutatius die Vorstellung von der Sonne als einer Vermittlerin zwischen Gott und Mensch *nicht* besteht.

Wir müssen uns gewöhnen, in diesen Deutungen, trotz ihrer Zusammenhänge und Denkverwandtschaft zu unterscheiden und nicht

[7]) Ich erwähne diese Möglichkeit, obwohl ich die Quellenfrage für dieses Kapitel noch nicht als gelöst ansehe. S. S. 148.

alle in demselben Geiste zu vereinigen. Wenn Fr. Jos. Dölger in seinem Buch „Sol Salutis" [2] („Liturgiegesch. Forsch." 4/5, Münster i. W. 1925) unsere Lutatiusstelle zitiert im Rahmen von Darlegungen über „Christus als Sonne *im Totenreich*" (S. 346 Anm. 2 u. 3), so tut er es ja sehr vorsichtig, und ich nehme an, daß er *nicht* schon Lutatius derartige Janusvorstellungen zuschreiben will. Aber es liegt immer beim Aufsuchen solcher Parallelen gerade in der Religionsforschung die große Gefahr einer Vereinigung von Wesensverschiedenem vor. An sich ist ja gewiß Dölgers Hinweis (S. 32) auf jene „kleinen pyramidenförmigen Votivgaben, die man (in Ägypten) dem Toten ins Grab legte," sehr verführerisch. Sie werden da mit Ad. Erman „D. ägypt. Rel." [2] (1909) so gedeutet: „Sie sollen es dem Toten erleichtern, die Sonne zu schauen, wenn sie aufgeht und wenn sie untergeht. Daher hat dies Abbild des Grabes zwei *Türen,* und in beiden kniet der Tote; auf der einen Seite betet er zur *Morgensonne,* auf der andern zur *Abendsonne.*" Es wäre aber *sicher* verkehrt und für das Verständnis römischer Kultur geradezu verhängnisvoll, wenn man derartige ägyptische *Gräbersitten* mit den römischen Janustoren und speziell mit der Janusdeutung des Lutatius in Verbindung bringen wollte. Mit den *Toten* wird Janus erst in viel viel späterer Zeit in einer gänzlich anderen Weltstimmung und auf einem ganz anderen Wege zusammengebracht. Im *vierten Jahrhundert n. Chr.* ist er bei Praetextatus (s. S. 161) tatsächlich das Seelentor. Solche Anschauungen lassen sich aber nicht einfach um Jahrhunderte zurückverlegen.

II.

Janus ist der Pförtner des Weltenhaushaltes, ist das Gehen und Kommen in der Welt, ist die Zweiheit aller Bewegungen. So bei Nigidius Figulus.

Die Zeit des Nigidius (s. Schanz-Hosius „Gesch. d. r. L." I[4] S. 552 ff.) ist festgelegt durch die Angabe seines Todesjahres bei Hieronymus (Chron. z. Jahre 45 v. Chr.): „Nigidius Figulus pythagoricus et magus in exilio moritur."

Indem wir zu diesem Manne kommen, stoßen wir auf eine der problematischsten Gestalten der römischen Literatur. Er war ein Zeitgenosse von Poseidonios, Cicero, Lucrez und Varro. Er war wie Cicero als Staatsmann in das Getriebe jener gewaltigen Epoche unmittelbar verflochten und stand doch zugleich als ein Vertreter ihres Geisteslebens in Besinnung über ihr. Er war vor allem Gelehrter, ausgezeichnet durch die Kenntnis der Natur und des Sternenhimmels, so sehr, daß Lucan (Phars. I, 639 ff.) ihn als Astronomen über die ägyptischen Weisen stellte. Er band zugleich das Leben an die Gesetze der Natur und des Himmels und wurde so ein Mystiker und Astrologe. Zwei eingetroffene bedeutungsvolle Weissagungen von ihm sind uns überliefert: Bei Cäsars Rubikoüberschreitung prophezeite er die Schrecken des Bürgerkrieges (Luc. Phars. I, 639 ff.), und bei Octavians Geburt den Eintritt des Herrn der Welt (Suet. Aug. c. 94 u. Cass. Dio XXXV, 1). Er war in den Augen Ciceros (vgl. die Einleitung zu seinem Timaeus) — und diese Notiz ist für die heutige geistesgeschichtliche Forschung immer interessanter geworden — ein erster Erneuerer der bis dahin erloschen gewesenen pythagoreischen Richtung[8]), und die Schol. Bob. (ad Cic. in Vat. t. V. part. 2 p 317 Or.) versichern, er habe sehr viele Schüler gehabt. Er war vermutlich auch als Staatsmann Pythagoreer und büßte seine antidemokratische Gesinnung mit der Verbannung, in die ihn Cäsar schickte und in der er auch starb. Von diesem Manne, der noch nach dem Zeugnis des Gellius (an vielen Stellen z. B. n. Att. IV, 9, 1 u. 2, XVII, 7, XIX, 14 u. a.) ein nur mit Varro gleich hoher „Gipfel" römischer Gelehrsamkeit überhaupt ist, sind nun merkwürdigerweise, wenigstens unter seinem bezeugten Namen, nur dürftige Fragmente erhalten. Wenn sie, zuletzt gesammelt von Ant. Swoboda („P. Nigidii op. rel.", Prag-Wien-Leipzig,

[8]) R. Harder in seiner neuen Ocellusausgabe (Berl. 1926) versucht zwar, die Tragweite der Angabe Ciceros wesentlich einzuschränken, indem er sie (S. 149 Anm. [3]) als eine bloß „artige Verbeugung" bezeichnet.

1889) *kein Bild ergeben, das dem Urteil des Altertums so recht entspricht,* so sollte uns das zur Vorsicht mahnen, daß wir sie nur als lezte Trümmer anzusehen haben, ergänzungsbedürftig vor allem in der Richtung auf die unvolkstümliche Dunkelheit und Tiefgründigkeit, die Gellius (XIX, 14) dem Manne zuspricht. So sind denn auch die allgemeinen Urteile moderner Gelehrter entsprechend zu bewerten, so z. B. das von Fr. Buecheler (Rhein. Mus. 13, 1858, S. 188), der ihn für einen „mehr kenntnis- als geistreichen" hält. Und was das Bild eines ziemlich wunderlichen Heiligen anlangt, das Mommsen (R. G. III [8]) S. 573) als Charakteristik des Mannes entwirft, so hat dabei doch wohl auch Mommsens starke Parteinahme für Cäsar und gegen den von Cäsar Verbannten eine Rolle gespielt. Neuere Forscher haben günstiger über Nigidius geurteilt, so J. Geffcken, der in seinem Aufsatz „Die Hirten auf dem Felde" (Hermes XLIX, 1914, S. 327) von ihm als einem Autor spricht, dessen Bedeutung in unserer Zeit mehr und mehr erkannt worden ist". Und auch Fr. Klingner hat ihn in der Zeitschrift „Die Antike" (Bd. III. H. 1, S. 21 ff.) in den Bereich einer großzügigen geistesgeschichtlichen Spekulation hereingezogen.

Ich glaube, dieses Allgemeine über den Mann vorausschicken zu sollen, weil ich daraus das Recht herleite, die Überlieferung über die Janusauffassung des Nigidius zu *vertiefen und einen poetischen Niederschlag davon im Anfang von Ovids Fasten,* vielleicht aber auch *in einem der großartigsten Kapitel römischer Poesie überhaupt, in Ovids 15. Metamorphosenbuch, finden zu dürfen.*

Überliefert ist über die Janusauffassung des Nigidius in der Janusabhandlung des Macrob Folgendes (sat. I, 9, 5—8)[9]: „Sunt qui Janum eundem esse atque Apollinem et Dianam dicant et in hoc uno utrumque exprimi numen affirment. Etenim, sicut Nigidius quoque refert, apud Graecos Apollo colitur, qui Θυραῖος vocatur eiusque aras ante fores suas celebrant, ipsum exitus et introitus demonstrantes potentem: idem Apollo apud illos et Ἀγυιεύς nuncupatur, quasi viis praepositus urbanis: illi enim vias, quae intra pomeria sunt ἀγυιάς appellant: Dianae vero ut Triviae viarum omnium tribuunt potestatem. Sed apud nos Janum omnibus praeesse ianuis nomen ostendit, quod est simile Θυραίῳ Nam et cum clavi ac virga figuratur, quasi omnium et portarum custos et rector viarum. Pronuntiavit Nigidius Apollinem Janum esse Dianamque Janam, adposita d littera quae saepe i litterae causa decoris adponitur, reditur redhibetur redintegratur et similia."

In dieser Stelle wird zweimal auf Nigidius angespielt. Und wir dürfen als sicher annehmen, daß, was hier von diesem berichtet wird, in letzter Linie aus seinem Werk „über die Götter" (de dis) stammt,

[9]) Text nach der Ausgabe von Lud. Jan, 1852.

das nach einer Notiz desselben Macrob (sat. III, 4, 6) mindestens 19 Bücher umfaßte. Was ist in dem angeführten Zitat nun sicher Nigidianisch? Einmal die Gleichsetzung von Janus mit Apollo und von Jana mit Diana und dann die Behauptung, daß auch der griechische Apollo ein Torgott ('Θυραῖος) sowohl wie ein Wegegott ('Ἀγυιεύς) sei und Diana, als Trivia, eine Wegegöttin. Welchen Sinn hatte dann die gesamte Janusauffassung des Mannes? Da Apollo als *Sonnengott* damals doch wohl eine Selbstverständlichkeit war, so ergibt sich, daß Nigidius an die ihm offenbar schon bekannte Deutung des Lutatius — schwerlich dagegen an allgemein volkstümliche Vorstellungen — anknüpfte. So ist es begreiflich, wenn moderne Gelehrte zu der Meinung kamen, auch für Nigidius sei Janus einfach die Sonne. Und selbst G. Wissowa scheint ihn so zu verstehen, wenn er („Rel. u. Kult. d. R."[2] S. 108) feststellt: „Unter den Neueren hat die Ansicht des Nigidius am meisten Beifall gefunden, der in ihm einen Sonnengott erkannte." Unterstützt wird diese Meinung der „Neueren" offenbar noch durch die mißverstandene Notiz des Nigidius über die *Etymologie von Diana* (Über diese s. unten S. 123), *indem man sich durch sie verleiten ließ, auch aus Janus einen Dianus und weiter einen Divanus zu machen,* so daß dann schließlich als der Janussinn sogar herauskommen konnte „die Allwissenheit des allschauenden Tagesgestirnes" (s. Wissowa S. 108).

Das alles entspricht jedoch nicht der Meinung des Nigidius. Wenn für ihn Janus die Sonne und nichts weiter sein sollte, dann wäre es zunächst schon äußerlich sehr auffallend, daß Macrob unmittelbar nach dem Nigidiuszitat so weiterfährt: „*Gewisse* wollen in ihm die Sonne sehen" („Janum quidam solem demonstrari volunt"). Denn da ist doch die Sonnenauffassung als eine *andere* — es ist vor allem auch die des Lutatius — der des Nigidius *gegenübergestellt.* Und dann scheinen mir die modernen Erklärer den Inhalt des *anderen* Stückes zu verkennen. Wenn darin auf den Apollo Θυραῖος und 'Αγ ιεύς hingewiesen wird, so sieht man das offenbar als ein bloßes Beweismittel an für die Gleichsetzung von Janus und Sonne. Nach meiner Überzeugung liegt aber darin viel mehr.

Für Nigidius ist Janus zunächst der ianitor. Er stimmt im Grunde mit Wissowa viel mehr überein, als dieser glaubt. Die Aufgaben des ianitor aber sind ihm einmal das Pförtnergeschäft, d. h. das Öffnen und Schließen der *Türe,* und dann — und das verdient hier besondere Beachtung — das *Wegemachen.* In der Diana Trivia ist dieses letztere Moment sogar *allein* betont. *Den Janitorgedanken erhebt er nun aber auch ins Kosmische. Das ist der Sinn seiner Hereinziehung der beiden Sterngottheiten.* Er ist der Pförtner des Welthaushaltes. Er ist es, der, wie J. Tourrain im Lexikon von Daremberg, allerdings ohne Nigi-

dius zu nennen, richtig sagt: „préside à tous les portes, *réelles ou idéales*". Die Funktion des ianitor ist aber die Regulierung des Gehens und Kommens, des ire et redire. Und diese Funktion sieht er auch in den beiden zu dem Menschen am deutlichsten sprechenden Gestirnen, in Sonne und Mond, dargestellt. Der Mond wird als Jana eigens herangezogen, weil er, vielleicht noch besser als die Sonne, denselben Janitorgedanken offenbart [10]). Wir haben bei Cicero in der S. 124 noch eingehender von mir behandelten Stelle diese *Dualität des „Wegemachens"* gerade so gezeigt. Sonne und Mond werden da in stärkster Parallele und *in geradezu gesuchter* Durchführung von *diesem* Gesichtspunkt aus behandelt. Ihr Gehen und Kommen, ihre vicissitudo, ihre mutatio, ihr Charakter als πλάνης, als vagus und erro, nicht aber als erraticus — wir wissen, daß gerade Nigidius diese Unterscheidung zwischen erro (Vagabund) und erraticus machte —, ist ein Analogon zu der Funktion des Janitor. In Sonne und Mond ist für Nigidius demnach *ein Weltgesetz* leuchtend an den Himmel geschrieben: Das Janusgesetz von dem Gehen und Kommen in der Welt, von der Dualität alles Wandels. Ich möchte deswegen auch den ersten Satz des Macrobzitates „Nam sunt, qui Janum eundem esse atque Apollinem et Dianam, et in hoc uno utrumque exprimi numen affirment" auch noch für Nigidius in Anspruch nehmen. Die Verallgemeinerung „sunt qui" entspricht ganz der Art, wie Macrob die Hauptabschnitte einzuleiten liebt: Sunt qui — quidam volunt — alii voluerunt. Da wird also als die Meinung einiger Deuter, zu denen ich als ersten Nigidius rechne, angegeben: *Janus sei identisch mit Apollo und Diana und sein Wesen spreche sich in beiden Sternen aus.* Darnach ist Janus *nicht* mit der physischen Sonne oder dem physischen Mond gleich, sondern ein Sinn zwischen und in beiden. Man darf nicht einwenden, für Nigidius sei aber Janus nur die Sonne, der Mond dagegen Jana. Janus und Jana sind ihm *dem Sinne* nach dasselbe. Da wäre es denn klar gesagt, daß Janus weder als bloßer Türgott gemeint ist noch auch als bloßer Sonnengott. Er ist beides. Er ist ein Gedanke, der sich in den periodischen Bewegungen von Sonne und Mond kosmisch darstellt als Sternensymbol des Tores. Denn Janus ist Herr *aller* Ein- und Ausgänge, der „exitus et introitus potens", der der „*omnibus* praeest ianuis", „*omnium* et

[10]) Reitzenstein wollte („Das iran. Erlösungsmyst." S. 213) in dieser Nigidianischen Sonne-Mond-Kombination eine Ausdrucksformel für den Begriff der *Ewigkeit*, d. h. für den Gott Aion sehen, gestützt auf eine allerdings verblüffende Stelle (Horapollon 1): »Αἰῶνα σημαίνοντες ἥλιον καὶ σελήνην σημαίνουσιν« Wie es sich mit dieser Stelle auch verhalten mag — nach meiner Meinung käme, wenn mit Αἰών hier Janus gemeint sein sollte, eher eine *spätere* Verwendung der Nigidianischen Deutung in Betracht (s. S. 191), zumal der Horapollon ja wohl auch um Jahrhunderte jünger ist —, die Ausführungen Macrobs, an die wir uns für Nigidius halten müssen, *widersprechen* einer Deutung des Janus als Aion.

portarum custos et rector viarum" — man beachte die Tonstellung des omnium. Seine Attribute sind die des Pförtners (ianitor): Schlüssel und Stab. Nigidius behauptet sogar (nach Macr. sat. I, 9, 7), er werde so als Statue bildlich dargestellt. Wissowa („Rel. u. Kult. d. R."[2] S. 106) vermutet darin das Kultbild des im Jahre 260 v. Chr. gelobten Tempels. Faßt man nach der gewöhnlichen Ansicht den Janus des Nigidius als einfachen Sonnengott, was soll dann diese symbolische Figur bedeuten? Nur durch die Verbindung der Sonne mit dem Tor- und Wegegedanken ergibt sich ein vernünftiger Zusammenhang.

Ich bin mir bewußt, daß ich mich mit dieser Auslegung der Nigidianischen Deutung weit von der bisher üblichen entferne und ebenso von der bisher üblichen Einschätzung des Mannes überhaupt. Man muß die generelle Frage stellen: Kann man dem Nigidius eine solche Auffassung zutrauen, die ihn allerdings über den Standpunkt eines geistlosen Gelehrten und Antiquars hinausheben würde? In den Sternen einen Weltsinn zu lesen, ist das zuviel für ihn, für den Verfasser des „Himmelsglobus", den Sterndeuter und *Pythagoreer,* den „acer investigator et diligens earum rerum, quae a natura involutae videntur"? Man tut so, als ob eine naturphilosophische Betrachtung über den Horizont des Mannes weit hinausginge. Und doch hat Cicero, wie er in der Einleitung zu seinem Timaeus uns berichtet, über derartige Fragen sich oft mit ihm unterhalten. Es handelt sich hier gewissermaßen um eine Rettung des Nigidius.

Die Janusdeutung bei Ovid fast. I v. 115—144 geht auf Nig. Figulus zurück.

Ich sehe also in der Janusdeutung des Nigidius etwas mehr, als man gewöhnlich darin sieht. Ich fasse den „Herrn über Aus- und Eingang" und den „Wächter *aller* Tore" und den „Lenker *aller* Wege" ganz generell, und ich finde in der Hereinziehung von Apollo und Diana einen Hinweis, daß Nigidius *nicht bloß an Tore und Wege im eigentlichen Sinne dachte.*

Besteht meine Auffassung zu recht, so haben wir damit auch die Quelle gefunden, auf die *Ovids zweite Deutung in dem Janusabschnitt der Fasten* zurückgeht. Zwar werden dort in den Rahmen des Bildes vom Gott „mit dem Stab in der Rechten und dem Schlüssel in der Linken" *zwei* Deutungen eingespannt. Aber diese dichterische Kompositionstechnik zwingt uns durchaus nicht zu dem Schluß, die beiden Interpretationen müßten *denselben* Autor haben. Sie sind ganz wesensverschieden. Ich finde in der zweiten den Nigidianischen Janusgedanken, wie ich ihn verstehe, in der umfassendsten und klarsten Ausprägung. Ich begrenze den Nigidianischen Teil auf die

Verse 115—144, obwohl ich es für möglich halte, daß auch im Folgenden mancher Nigidianische Gedanke enthalten ist.

Ovid läßt in dem Anfang seines Festkalenders den rätselhaften Janus selbst sein Wesen und seine Gestalt erklären; katechismusartig, um mich eines Ausdrucks von Reitzenstein zu bedienen, kommen Fragen und Antworten. Eine erste Deutung, deren Herkunft (Messala) ich ebenfalls ermitteln zu können glaube (s. u. S. 139), ist enthalten in den Versen 103 bis 114. Darauf gibt Janus eine „altera causa formae" an, eine zweite Begründung seiner Gestalt. Und das ist die des Nigidius. Sie zerfällt in zwei vom Dichter etwas unklar geschiedene Teile. In dem ersten, bis v. 132 reichenden, soll die *Bedeutung* (vis) des Gottes, in dem zweiten der Grund seiner *Gestalt* behandelt werden. Sie gehören aber inhaltlich aufs engste zusammen, und schon in den einleitenden Versen (115 f.) „Accipe, quaesitae quae *causa* sit altera formae, hanc simul ut noris officiumque meum", sind sie als eine Einheit zusammengefaßt.

Soviel dürfte zunächst ohne weiteres klar sein, daß wir es hier mit einer Deutung zu tun haben, die ganz im Geiste des Nigidius Janus speziell als den *ianitor* auffaßt. So wird (v. 135 f.) auf die beiden Wendungen (geminae frontis) der ianua verwiesen, die nach innen und die nach außen, in v. 137 f. auf den gewöhnlichen (vester) ianitor, der den Ein- und Ausgang überblickt *(egressus introitusque videt),* und v. 139 f. auf den *Pförtner des himmlischen Hofes* (caelestis ianitor aulae), der Osten und Westen zugleich überschaut (Eoas partes Hesperiasque). Man könnte sagen, daß dieser Teil inhaltlich fast ganz dem von Macrob überlieferten Stück entspricht, um so mehr, als auch bei dem Dichter die Trivia herangezogen ist („Ora vides Hecates in tres vertentia partes").

In der vorangehenden Wesensdeutung aber ist dieser Janitor-Gedanke in großzügig-philosophischer Weise ins Kosmische und Allgemeine hinein erweitert. Der Gott heißt der Öffner (Patulcius) und Schließer (Clusius) ganz allgemein als Symbol der Dualität (der diversae vices). Der Kosmos überhaupt (quidquid ubique vides), die ganze Welt der vier Elemente (caelum, mare, nubila, terras) untersteht dem Janusgedanken, sie öffnet und schließt sich durch seine Hand (omnia sunt nostra clausa patentque mea), d. h., griechisch ausgedrückt, sie unterliegen einer fortgesetzten μεταβολή oder ἀλλοίωσις. Janus hat die Aufsicht (custodia) über das unermeßliche Weltall (vasti mundi), er ist die Weltangel überhaupt (ius vertendi cardinis omne meum est). Seinem Prinzip untersteht auch die geschichtliche Welt in dem Wechsel von Krieg und Frieden (v. 121—124). Er leitet an den Himmelstoren den Wechsel der Zeit (Praesideo foribus caeli cum mitbus Horis), und der Himmel selbst

dreht sich — geht und kommt wieder — durch seine Funktion (It, *redit* officio Juppiter ipse meo). Und wenn der Dichter *unmittelbar* weiterfährt „Daher heiße ich Janus" (Inde vocor Janus), so sehe ich im Anschluß an das ire-redire sogar den Eanus durchschimmern.

Die Janusetymologie des Nigidius.

Welche Etymologie hat Nigidius seiner Deutung zugrunde gelegt? Auch darauf verlohnt sich einzugehen, weil, wie mir scheint, bei manchen neueren Forschern darüber eigentümlich verworrene Meinungen bestehen. Weil Macrob in seinem Nigidiuszitat (s. S. 118) berichtet, Diana sei namensgleich mit Jana, indem vor den Namen der letzteren *„nur zur Verzierung"* ein d vorgeschlagen sei, so hat man daraus nun auch einen Dianus - Janus konstruiert. Diese — falsche — etymologische Konstruktion wurde und wird von all denen gerne gemacht, die darauf hinauswollen, in Janus einen ursprünglichen Himmelsgott zu erweisen, weil ihnen gerade der Bestandteil, der für Nigidius selbst *nicht* wesenhaft und *nicht* stammbildend, sondern nur „eine Verzierung" ist, die Buchstaben Di, indem sie als der Stamm Div gedeutet werden, einen Hinweis auf den Himmel oder das Himmelslicht enthalten. Dem Irrtum war offenbar auch Usener („Götternamen" ² S. 16, 18, 326) verfallen. Ihn teilt auch Cocchia (z. B. S. 11), wenn er behauptet „Che gli antichi denominassero questo Dianus o Div-janus cioè il dio della luce"[11]) und ebenso J. G. Frazer („D. Gold. Zweig", Abgek. Ausg., deutsche Übs., 1928, S. 240 ff.), wenn er die Form Janus nur für eine Entstellung aus Dianus erklärt.

Auf Nigidius sollten und können sich diese modernen Gelehrten jedenfalls nicht berufen. Der leitet nämlich Janus ganz offenbar von ianua ab, indem er ihn als den Θυραῖος und custos portarum bestimmt. Ob nicht eventuell das gewöhnliche Wort für Türe, ianua, umgekehrt von dem Gottesnamen abgeleitet sein könne, wie z. B. Frazer (S. 242) für wahrscheinlich hält, daran hat Nigidius gar nicht gedacht. Wenn der, am Schlusse des Macrobzitates, Diana und Jana gleichsetzt „durch Hinzufügung des Buchstabens d, der oft dem Buchstaben i als Verzierung hinzugefügt wird", so leitet er doch nur Diana aus Jana ab, aber nicht umgekehrt — das „d" und noch weniger die Silbe „di" hat keinen stammbildenden Charakter —, ebensowenig übrigens wie Varro (l. l. V, 68), wenn er Diana als Diviana etymologisiert, den Stamm div im Auge hat. Wollte man also bei Nigidius, was der Wortlaut aber *nicht* gestattet, auch die männliche Form Dianus zwischen den Zeilen lesen, so wäre Janus

[11]) Was es mit dem Dianus als einem Epitheton von *Juppiter* in der Inschrift von Aquileia (C. J. L. 5, 783) auf sich hat, vermag ich nicht zu sagen.

doch immer noch die Stammform. Bei diesem klaren Sachverhalt muß man sich eigentlich wundern, daß man ihn mißverstehen konnte wie z. B. W. Kahl (Philol. V. Suppl. S. 749): „Die zweite Etymologie, welche Macrobius vorbringt — Janus = Dianus = Apollo — hat Nigidius zum Urheber."

Man könnte die Frage noch stellen, ob Nigidius sich mit der Ableitung von ianua begnügt hat oder ob er darüber hinaus auch den Stamm von ire für Janus und ianua heranzog, so daß auch sein Janus, wie ich es für Lutatius wahrscheinlich machte, ein Eanus wäre. Cicero jedenfalls bringt an der S. 113 zitierten Stelle *beide Wörter, ianus und ianua,* mit ire zusammen und erklärt in solchem Zusammenhang „Janus ab eundo". Und es ist doch sehr merkwürdig, daß Nigidius seinen Janus nicht bloß als Türgott, als Θυραῖος, als custos partarum, sondern auch als Wegegott, als Ἀγυιεύς, als rector viarum, hinstellt und die Diana als Trivia heranzieht. Zu einer Entscheidung reicht die Überlieferung nicht aus, aber ich halte folgendes für wahrscheinlich: Für Nigidius ist der Janussinn die *Dualität* der Bewegung; darum hält er sich an die Doppelung, an das Paar ire-redire, inire-exire und an das Türsymbol. Aber die selbstverständliche Voraussetzung ist die Bewegung selbst, das ire auch als allgemeines Gesetz, und in diesem Sinne auch der Eanus.

Die Planeten bei Cicero d. n. d. II § 101 ff. und Nigidius.

Haben wir einmal diesen Standpunkt für Nigidius gewonnen, so eröffnen sich plötzlich noch weitere, bisher versperrte Ausblicke. Das Janusgesetz so gefaßt, liegt am klarsten vor im Sternenhimmel. Und da erinnere ich daran, daß Cicero, des Nigidius Freund, in seiner Schrift „über das Wesen der Götter" gerade die Bewegung des Himmels im Sinne dieses Wechsels in ewiger Bewegung durchführt (II § 102 ff.) und ganz besonders die Bahnen von Sonne und Mond. Die Dualität, die vicissitudo, ist da ein beherrschender Gedanke. Von der Sonne heißt es: „. . . sol . . . oriens et occidens diem noctemque conficit et modo accedens, tum autem recedens binas in singulis annis reversiones ab extremo contrarias facit, quarum in intervallo tum quasi tristitia quadam contrahit terram, tum vicissim laetificat . . ." Und vom Mond: „Luna autem . . . isdem spatiis vagatur, quibus sol, sed tum congrediens cum sole, tum digrediens . . . et varias ipsa lucis mutationes habet etc." Und ähnlich § 50 in einem Abschnitt, der seinen *pythagoreischen* Charakter deutlich zur Schau trägt. Da erscheint der Mond in der Dualität seines Wandels geradezu als eine zweite Sonne: „Inde in lunae quoque cursu est et brumae quaedam et solstitii similitudo". Gerade für die zuletzt zitierte Stelle

und ihren ganzen Zusammenhang ist aber die Quellenfrage noch ungelöst. Die Zurückführung auf Poseidonios, der in erster Linie als Quelle dieses zweiten Buches von de nat. d. in Betracht kommt (s. d. allgemeine Übersicht b. Schanz-Hosius I[4] S. 511), machte dadurch Schwierigkeiten, weil in der folgenden Aufzählung der Planeten die Reihenfolge nicht „die kanonische" ist, die man für Poseidonios erwarten müßte — *Mercur kommt vor Venus.* C. Reinhardt hat in seinem Werk „Kosmos und Sympathie" S. 124 ff. die Sache eingehend erörtert und in einer Polemik gegen Pohlenz (Gött. Gel. Anz. 1922 S. 171) die Meinung verfochten, daß Poseidonios doch die Quelle sei, *daß der hier einmal seinen eigenen Weg gegangen sei.* Er stellt da die geradezu verzweifelte Frage: „Wenn die Liste nicht von Poseidonios sein soll, von wem denn sonst?" Wie wäre es, wenn ich darauf antwortete: „Nun, vielleicht von Nigidius?" Was lag denn auch für Cicero, wenn er Informationen über den Lauf und die Ordnung der Planeten brauchte, näher, als den „Himmelsglobus" (Sphaera) seines Freundes Nigidius nachzuschlagen, dessen Kenntnisse auf diesem Gebiete ja noch Lucan über die der ägyptischen Weisen stellte, zumal wenn dessen pythagoreische Grundüberzeugung von der dem Laien oft verborgenen, aber dem Fachmann sich offenbarenden durchgehenden, d. h. ausnahmslosen Gesetzmäßigkeit da sich gerade mit Ciceros eigenen Absichten, wie es in jenem Kapitel der Fall ist, deckte? Es ist dieser Schluß auf Nigidius als die Quelle jenes Planetenkapitels bei Cicero zunächst noch recht allgemein. Er ergab sich uns vorerst nur dadurch, daß die Rolle der Duplizität (das ire-redire, progredi-regredi), die dort bei Cicero als Gesetz der Planetenbewegung deutlich hervortritt, sich auch in der Janusauffassung des Nigidius als ein echt Nigidianischer Gedanke im Sinne eines Weltgesetzes darstellte.

Dieser allgemeine Schluß bekommt nun aber noch eine Stütze durch ein ganz spezielles Moment. In einem kurzen Sätzchen spielt Cicero auf eine Kritik an einer laienhaft falschen Bezeichnung der 5 Planeten als „Irrsterne" an, II c. 51: „earum quinque stellarum, quae falso vocantur errantes." Und eine solche Kritik scheint Nigidius geübt zu haben. Gellius berichtet nämlich an zwei Stellen, daß Nigidius im Gegensatz zu andern für „Planeten" nicht den Ausdruck stellae erraticae, sondern errones gebrauche; n. A. III, 10, 2 (in einem Zitat aus Varro): „is namque numerus . . . facit etiam stellas, quas alii erraticas, P. Nigidius errones appellat," und n. A. XIV, 1, 11: „stellas istas . . . quas multi erraticas, Nigidius errones vocat". Die Frage ist nun die: Bedeutet der Gebrauch des Wortes erro durch Nigidius zugleich jene bei Cicero erwähnte Kritik an der Übersetzung von Planet mit „Irrstern"? Ich glaube, ja. Die Sachlage ist indessen etwas verwickelt und bedarf einer näheren Untersuchung. Denn es liegt der

Einwand nahe, daß erro ja denselben Stamm wie erraticus oder errans enthalte, und somit nicht als Korrekturbegriff geeignet sei. Man muß also weiter fragen: Was wollte Nigidius mit der Bezeichnung erro?

Bevor ich das auseinandersetze, muß ich noch etwas weiter ausholen. Bei Apuleius (de dogm. Plat. I, 10 ff.) findet sich eine direkte Parallele zu jenem Planetenkapitel bei Cicero. Die Ausführung bewegt sich auf dasselbe Ziel hin wie bei Cicero; das proficisei und reverti, die ortus und die obitus, die progressus und die recessus werden als gesetzmäßige Bewegungen im Rahmen eines großen Geschehens aufgezeigt und das „große Weltenjahr" als ihr weitester Spielraum aufgezeigt. Und die Reihenfolge in der Aufzählung der Planeten ist genau dieselbe wie bei Cicero, eben jene von Reinhardt als „nicht kanonisch" bezeichnete[12]), wie sich durch Vergleich leicht ergibt: Bei Cicero: Sonne (49), Mond (50), dann die folgenden fünf Planeten als spezielle Gruppe (51): Saturn (52), Juppiter (52), Mars (53), Mercur (53), Venus (53). Bei Apuleius (c. 11): Saturn, Juppiter, Mars, Mercur, Venus, Sol, Luna. Wenn wir also von Sonne und Mond, die bei Cicero voran-, bei Apuleius nachgestellt sind, absehen, so haben wir für die „quinque stellae errantes" bei beiden die gleiche Anordnung. Und nun das Beachtenswerteste: Auch Apuleius bringt dabei die Kritik an der Bezeichnung und Vorstellung „Irrstern" an, aber mit einem noch deutlicheren Hinweis auf Nigidius als Cicero, indem er den von Gellius als Nigidianisch gekennzeichneten Ausdruck „erroneus" verwendet: „ceterasque stellas, quas nos *non* recte erroneas et vagas dicimus".

Aber allerdings — was uns ein Beweis *für* Nigidius sein soll, scheint hier auch wieder *gegen* ihn zu sprechen. Denn hier, bei Apuleius, wird gerade die Nigidianische Bezeichnung erroneus (= erro) der mit „erraticus" *gleichgestellt* und an ihr gerade dieselbe Kritik geübt, die Nigidius an der Bezeichnung „Irrstern" geübt haben soll, und in der Schrift d. d. Socr. c. 2 wird in ganz ähnlicher Kritik das mit „erro" ungefähr gleichbedeutende „vagus" als laienhaft falsch abgelehnt. Eine heillos verworrene Situation.

Ich denke mir ihre Lösung so: Nigidius hat in seiner Planetenabhandlung *den Ausdruck „stellae errantes" oder „erraticae" bloß vermieden, ohne direkt zu sagen,* daß er falsch sei, hat aber dafür konsequent die Bezeichnung „errones" oder „stellae erroneae", vielleicht auch „vagae" gebraucht. Er hat aber *die Behandlung in dem Sinne* durchgeführt, daß er die Planetenbahnen als kein planloses Irren, sondern als auf Gesetzen beruhende Bewegungen aufwies, als „motus constantis et ratos" „in omni aeternitate (conservatos)", wie

[12]) Dieselbe Planetenliste begegnet bei Apul. nochmals in d. mundo c. II. (§ 293).

Cicero sagt, als „certos ambitus legitimis curriculis servatos", wie Apuleius sagt. Cicero nahm zwar die Nigidianische Bezeichnung „errones" nicht auf, erkannte aber aus der Behandlung, daß hier die Übersetzung „erraticus" *mit Absicht* vermieden sei, als eine falsche Auffassung enthaltend. Apuleius sah natürlich die Kritik an dem Begriff „Irrstern" auch, erkannte aber nicht, daß das Wort „Vagabund" ein Korrekturbegriff sein sollte. Und Varro, der Zeitgenosse des Nigidius, kam nach Gellius (noct. Att. III, 10, 2) zu der harmlosen Formulierung „die Sterne, die andere (viele) Irrsterne, Nigidius aber errones nennt".

Was wollte Nigidius mit seiner neuen, originellen Übersetzung des Wortes „Planet"? Ich gebe Hertz („d. Nig. stud. atque op." p. 23 Anm.) zwar darin recht, daß die Bezeichnung „Vagabund" für Planet etwas Scherzhaftes hat. Aber daß es nichts weiter als ein Spaß sein sollte, das glaube ich nicht. Ich halte es für selbstverständlich, daß Nigidius damit die gewöhnliche Übersetzung „Irrstern" ernsthaft ablehnen wollte. Erro enthält zwar denselben Stamm, hat aber tatsächlich eine andere Bedeutung. Es wird bei Columella (d. r. rust. 7, 12) z. B. von Hunden gebraucht im Gegensatz zu assiduus „nec erronei, sed assidui" und bei Ulpian (Dig. 21, 1, 17) von Sklaven: „Errones appellantur servi, qui non quidem fugiunt, sed sine causa vagantur et temporibus in res nugatorias consumptis serius *ad dominum redeunt*". Mochte das Wort auf die Planeten angewandt auch immer noch manches Unpassende enthalten, so konnte es Nigidius doch passender erscheinen als der bloße Begriff des Irrens und brauchbar sogar deswegen, weil es das für die Planeten so wichtige ire et redire zum Ausdruck bringt, jene Bewegung in Gegensätzen, jenen gesetzmäßigen Wechsel innerhalb derselben Bahnen, eben das, was Cicero an der erwähnten Stelle ausführt.

Die Pythagoraspredigt im 15. Buch der Metamorphosen Ovids und Nigidius.

Als Sinn der Janusdeutung des Nigidius habe ich aufgestellt: Janus symbolisiert das Gehen und Kommen in der Welt, das ire et redire, die duae vices. Darin spricht sich, wenn man sich die Tragweite der Bestimmung nur einmal klarmacht, eine ganze Weltanschauung aus. Sie hat zwei wesentliche Inhalte: 1. Das Gesetz von der ewigen, auf einem Gegensatz beruhenden Bewegung. Das stammt aus der Philosophie Heraklits, gibt sie aber in einer charakteristischen Umformung: Während der *Flußgedanke* ziemlich festgehalten ist in der Vorstellung einer ausnahmslos in Bewegung befindlichen Welt, ist der *Kampf-Gegensatzgedanke* abgeschwächt zu der Vorstellung des Hin und Zurück, d. h. einer Bewegung zwischen

unabänderlich festgelegten Endpunkten. 2. Als Voraussetzung dient die Lehre vom ewigen Kosmos. Wir kennen sie als die des Aristoteles. Sie behauptet die Einmaligkeit und Ewigkeit des fertigen Kosmos und nicht, wie die Heraklits und der Stoa, die Ewigkeit eines Urstoffes mit einer Wiederholung gleicher Welten. Sie ist auch die Grundüberzeugung in „neupythagoreischen" Schriften wie der des angeblichen Ocellus „über die Natur des Alls". Auch Nigidius war, das ist meine These, ein Vertreter von ihr [13]). In Ovids Fasten, wo wir seine Janusdeutung feststellten, ist sie allerdings mehr angedeutet als ausgeführt. Sie verbirgt sich in den Begriffen der Erhaltung (custodia) und Bewahrung (servare). Die Regulierung des Hin und Zurück in der Welt ist die Aufgabe des Janitors. Der Unterschied zu der vorangehenden Janusdeutung Messalas, die eine ausgesprochene *Kosmogonie* darstellt, zeigt aber deutlich den Sinn der Welterhaltung.

Betrachtet man den Janus des Nigidius so, dann taucht sofort vor unserer Seele eines der großartigsten Erzeugnisse der Weltliteratur auf, die Pythagoraspredigt, mit der Ovid im 15. Buch seine Metamorphosen so glänzend abschließt. Wer wie Buecheler (s. S. 118) in Nigidius nur den „kenntnisreichen" Mann und nichts weiter sieht, dem wird es allerdings unmöglich sein, hier an ihn zu denken. Mag das Pathos und die Würde der Sprache immerhin das Verdienst des *Dichters* sein, ein hohes, mit wissenschaftlichen Kenntnissen gepaartes weltanschauliches Denken gibt ihr auch sachlichen Adel. Und mancher Wegweiser zeigt da auf Nigidius.

Die Quellenfrage ist für dieses Buch, wie übrigens für die Metamorphosen überhaupt und auch für die Fasten, bisher jedenfalls nicht *entschieden*. An Nigidius hat man allerdings nicht gedacht, ihn höchstens einmal gestreift. Aber zu Varro, der doch auch nur ein Gelehrter war, haben sich manche bekannt. So vor allem A. Schmekel, auch in seiner „Philosophie der mittleren Stoa" (1892). Er sagt es da ganz eindeutig (S. 452 Anm. 2): „Ovid hat beides, die speziell Pythagoreische Lehre wie auch die Darstellung des goldenen Zeitalters, bei Varro gefunden." Er meint dessen „Antiquitates". Und weil als Verkünder der Pythagoraslehre dort doch nur ein überzeugter Pythagorasjünger zu denken ist, so hat sich Schmekel auch nicht gescheut, Varro zu einem solchen zu machen, indem er die vielfachen pythagoreischen Notizen bei ihm und vor allem seinen Wunsch, „auf pythagoreische Weise bestattet zu werden" (Schmekel S. 449),

---

[13]) In dem Scholion Serv. Dan. ad Verg. buc. IV, 10 spricht Nigidius über die Weltverbrennung, aber nur so, daß er die Ansicht anderer referiert. Seine Worte „in quo videndum est, ne ardorem, sive illa ecpyrosis appellanda est, dicant" sind eher als Warnung anzusehen. (Vgl. dazu auch J. Geffcken „D. Hirten auf dem Felde", Hermes 49, 1914, S. 327 Anm. 5).

als persönliche Bekenntnisse zu Pythagoras übertrieben bewertete. Auch der letzte deutsche Herausgeber der Metamorphosenausgabe von Haupt (4. Aufl., Berlin 1916), R. Ehwald, hat sich Schmeckels Ansicht zu eigen gemacht (s. d. große Anm. S. 356) mit der beachtenswerten Bemerkung, Varro habe allerdings nicht die *alte* pythagoreische Lehre vorgetragen, sondern die neupythagoreische, „wie sie in Varros Zeit besonders durch Nigidius Figulus vertreten wurde". Der Umweg ist sehr merkwürdig: Ovid soll Varro benutzt haben, dieser aber die Lehre seines Zeitgenossen Nigidius vorgetragen haben. Der war ja auch damals in Rom der eigentliche „Pythagoricus". Varro seinerseits soll aus Poseidonios geschöpft haben[14]). Darin hat sich Schmekel auch nicht irremachen lassen durch seine eigene Erkenntnis (S. 434), daß Poseidonios eine andere Form der Seelenwanderungslehre, die mit Jenseits und Strafen, vertrete als Ovid, der die Seelenwanderung als ewigen Kreislauf auffaßt.

Mit einer der Schmekelschen direkt entgegengesetzten, an C. Pascal („L'imitazione di Empedocle nelle Metamorfosi di Ovidio", Florenz 1905) anknüpfenden Quellenhypothese ist dagegen vor einigen Jahren A. Rostagni hervorgetreten in seinem Buch „Il verbo di Pitagora" (Torino 1924). Er lehnt mit großer Entschiedenheit, besonders in c. IX, die Varrothese ab und überhaupt die geläufige Ansicht, daß Ovid sein Material *in der Nähe* geholt habe (S. 250 f.), und vertritt seinerseits die Behauptung, Ovid, dem Dichter der Augustusepoche, habe noch eine *alte, echte* Predigt des Pythagoras — durch Empedocles vermittelt — vorgelegen. Ihr Hauptbestandteil sei die sittliche Mahnung zur Askese, sie habe weiter noch enthalten die Lehre von der Unsterblichkeit und der Seelenwanderung und der Verwandtschaft der Lebewesen, und habe ausgeklungen in einen Hinweis auf das Weltgesetz der Verwandlung aller Stoffe in einander, zu ihr gehöre aber nicht mehr das ganze Material von naturwissenschaftlichen, geographischen und historischen Tatsachen, mit denen Ovid noch aufwarte.

Es ist mir nicht möglich, im Rahmen dieser Arbeit auf eine Einzelkritik an Rostagnis gelehrtem, stoffreichem Buche einzugehen; ich glaube, daß sich die *alte, echte* Quelle Ovids nicht durchsetzt. aber in einem verdient Rostagni doch Beachtung. Wir brauchen als sachlichen Autor der Pythagoraspredigt einen echten, keinen halben Pythagoreer. Wenn ich an Nigidius denke, so haben wir in ihm zugleich den Mann, in dem sich überzeugtes Pythagoreertum mit der

---

[14]) Gegen die übertriebene Heranziehung dieses Mannes, gegen die „Pamposeidonisten" hat übrigens auch E. Bickel Stellung genommen in seinem Aufsatz „Neupythagoreische Kosmogonie bei den Römern" (= Philol. 79, 1924) und die Meinung ausgesprochen, daß „es im *römischen* Schrifttum vielfach aus allgemeinen Erwägungen näherliege, an Pythagoreer als an Poseidonios bei populärer philosophischer Erudition zu denken."

wissenschaftlichen Bildung der nacharistotelischen Zeit verbindet. Allerdings ein strikter Beweis läßt sich auch für Nigidius nicht führen. Die Hinweise auf ihn, die ich im folgenden zusammenstelle, sollen deswegen mehr als Anregungen gelten.

1. Das erste Moment ergibt sich aus einer Kompositionsbeobachtung. Ovid beginnt seinen Festkalender mit Janus. Er trägt zuerst — immer nach meiner Aufstellung — eine *Kosmogonie* vor, wie ich im folgenden Kapitel zeigen will, die des Messala, und schließt daran an eine entgegengesetzte Auffassung von einer *ewigen Welt* mit beherrschendem Gesetz der Dualität, die des Nigidius. Dieselben Kosmologien aber benutzt er, indem er sie hier allerdings weiter ausführt, als Rahmen für seine „Verwandlungen". Am Anfang steht eine *Weltschöpfungslehre* und am Ende die entgegengesetzte vom „aeternus" mundus. Der Widerspruch hindert den Dichter nicht. Denn „Metamorphosen" sieht er in beiden Anschauungen, nur bei jeder in einem andern Sinne.

2. Ich habe es schon gesagt, daß Nigidius ein Mann war, wie er als Sprecher dieser Pythagoraspredigt zu denken ist. In Samos war er allerdings nicht gebürtig; aber „odio tyrannidis exul" (Ov. v. 61) war er, der von Cäsar *Verbannte,* auch. Und ein *Astronom,* „der sich an die in des Himmels Weite entfernten Götter wandte" (Ov. v. 62 f: caeli regione remotos / mente deos adiit) — es sind natürlich die Sterne gemeint — war er, der Verfasser der „Sphaera", vielleicht *mehr* als der alte Pythagoras selbst. Und der Mann der *tieferen Schau,* „der mit den Augen des Herzens erfaßte, was die Natur den menschlichen Sinnen versagte" (Ov.: „et quae natura negabat / visibus humanis, oculis ea pectoris hausit"), ein solcher war nach dem Urteil seines Freundes Cicero gerade Nigidius (Cic. Tim. I, 1): „Fuit ille acer investigator et diligens earum rerum, *quae a natura involutae* videntur." Ovids Pythagorascharakteristik ist in diesem Punkt geradezu nur eine andere sprachliche Formulierung von Ciceros Nigidiuscharakteristik. Und der *Lehrer,* der viele Schüler um sich sammelte (Ov.: coetusque silentum . . . docebat), war nach der von Harder vielleicht mit Unrecht verdächtigten Angabe der Schol. Bob. (s. S. 117) Nigidius ebenfalls: „ad quem plurimi conveniebant". Und endlich der bereits wissenschaftlichen Einzelproblemen zugewandte *Naturforscher!* In der Pythagorasschilderung Ovids muß der sehr überraschen. In Nigidius dagegen war dieser naturwissenschaftliche Pythagoras Tatsache. Ja sogar die *Einzelprobleme,* die nach Ovid (v. 68—72) der alte Pythagoras gelöst haben soll, lassen sich zum Teil als Themata Nigidianischer Schriften denken. Nach welchem Gesetze die Sterne sich bewegen? Das stand ja natürlich in der „Sphaera" des Nigidius, und das wußte nach dem Urteil Lucans

(s. S. 117) keiner so genau wie er. Wie der *Blitz* entstehe und ob die *Winde* bei der Entstehung des Donners mitwirkten? Für diese Fragen interessierte sich Nigidius auf jeden Fall. Er könnte darüber gehandelt haben entweder in seiner »βροντοσκοπία« oder in der Schrift „de vento" (de ventis?). Woher die Erdbeben kommen? Davon könnte in dem Buch „de terra" (so wenigstens nimmt Boll, Sphaera 352, den Titel an) auch die Rede gewesen sein. Was Gott ist? Das erinnert an das Werk des Nigidius „von den Göttern". Allerdings klingt das *Problem* mehr naturphilosophisch, der *Titel* der Nigidiusschrift mehr antiquarisch. Soll man aber annehmen, daß Nigidius so ganz und gar unphilosophisch gewesen sei, daß er in seinem theologischen Werk auf das eigentliche Wesen der Gottheit überhaupt nicht einging? Wir haben uns unser Urteil über den Mann bisher einseitig aus den dürftigen Bruchstücken gebildet. Und es ist eben die große Frage, ob wir es nicht korrigieren müssen. Man hat lieber als an Nigidius an Lucrez gedacht, an den Dichter der Philosophie des Materialismus, und Ehwald hat in der Anmerkung zu v. 67 ff. sogar die Kombination gewagt, Ovid wolle, indem er von Lucrez behandelte Themata fälschlich als solche des Pythagoras hinstelle, damit zugleich „seine Verehrung vor Lucrez bezeugen". Das Verhältnis von Lucrez und Ovid ist ein Problem für sich. Sprachliche Anklänge, die ja tatsächlich gegeben sind, scheinen die sonst recht sonderbare Ansicht von Ehwald zu unterstützen. Aber mit äußerlichen Zusammenstellungen, wie sie z. B. A. Zingerle „Ovid und sein Verhältnis zu den Vorgängern" (Innsbr. 1869; 2. H. II. K. S. 12 ff.) gemacht hat, wird man das Problem nicht lösen. Ob da nicht auch manche Verbindungsfäden über Nigidius, den Zeitgenossen des Lucrez, laufen? *Bestimmt* möchte ich nur soviel sagen: Der Pythagoras des Ovid ist nach dem Muster des Pythagoreers Nigidius gezeichnet.

3. Die Philosophie, die von v. 142 ab, wo die Predigt einen neuen Aufschwung nimmt, als pythagoreisch vorgetragen wird, ist die Janusphilosophie, wie ich sie im Eingang dieses Abschnittes erklärt habe; die Lehre vom Wechsel im Beharren als dem Prinzip der Welterhaltung. „Nec species sua cuique manet rerumque novatrix ex aliis alias reddit natura figuras nec perit in toto quicquam, mihi credite, mundo, sed variat faciemque novat" (v. 251 ff.), das ist der Nigidianische Sinn des Janusdoppelgesichtes. Alles ist dem Gedanken der diversae vices unterworfen: Seele, Himmel, Elemente, Länder und Städte usw. Was da (v. 237 ff.) über die Metamorphose der vier Elemente gesagt wird: „Haec quoque non perstant, quae nos elementa vocamus, quasque vices peragant, animos adhibete, docebo", kann als erweiterte Ausführung dessen gelten, was in den Fasten kurz zusammengefaßt ist: „Quidquid ubique vides, caelum, mare,

nubila, terras, omnia sunt nostra clausa patentque manu". Das „errare" wird bei Ovid zwar nicht abgelehnt. Aber es wird erklärt als „illinc huc venire, hinc illuc", also als bloße periodische Ortsveränderung aufgefaßt, genau so, wie wir es bei den Planeten sahen.

4. In dem naturgeschichtlichen Abschnitt sind die Ausführungen über die *Bienen* (365 ff.) bereits von Ernestus Graf („Ad aureae aetatis fabulam symbola" = „Leipz. Stud. z. kl. Philol." 8. Bd., 1885; S. 40) auf Nigidius zurückgeführt worden, nach Zeugnissen aus Plinius, wo für übereinstimmende Notizen Nigidius bald allein, bald neben Hygin oder mit Hygin und Fabian zusammen genannt wird.

5. Die Erwähnung des mysteriösen Etruskers Tages (v. 558 ff.), allerdings schon außerhalb der Pythagoraspredigt, *muß* an sich zwar nicht gerade auf Nigidius verweisen, sie *kann* es aber im Zusammenhang mit den andern vorgebrachten Momenten. Tages ist der auch aus Cicero (d. div. 2, 23, 50) bekannte sagenhafte Begründer der Etruskischen Wahrsagedisziplin, der disciplina haruspicina; Ovid sagt „der zuerst das Etruskervolk lehrte, die Zukunft offenzulegen". Die Fälschungen, die unter dem Namen dieses Mannes gingen, hat Nigidius auf jeden Fall benützt. Eine seiner Schriften, eine βροντοσκοπία, wird von Joh. Laur. Lydus (d. ost. c. 27—38, ed. Wachsmuth) als ein Auszug aus Tages hingestellt. Sein Buch „de extis" behandelte ein spezielles Thema dieses Tages.

Ein Bedenken kann allerdings gegen meine Nigidiushypothese stark ins Feld geführt werden. Es ist nämlich nicht möglich, unter den nach ihrem Titel bekannten Werken des Nigidius eines anzugeben, dem man den Inhalt der Pythagoraspredigt zutrauen möchte, während man doch annehmen muß, daß Ovid sie nicht aus einer Fülle von Einzelheiten erst zusammensetzte, sondern daß er sie in seiner Quelle schon in der Hauptsache als ein Ganzes fand. Wogegen allerdings eingewendet werden kann, daß uns weder die Titel aller Nigidianischen Schriften erhalten zu sein brauchen, noch daß wir uns von dem Inhalt der überlieferten nach ihrem Titel und den dürftigen Bruchstücken eine Vorstellung machen können.

III.

Janus ist der Anfangsgott, der deus initialis

NACH MESSALA UND VARRO

1. Janus ist der Weltstoff und der erste Weltprozeß, das Werden vom Chaos zum Kosmos. So nach Messala.

Als Autor dieser Deutung wird von Macrob der Augur Messala angegeben, der mit Cn. Domitius zusammen — im Jahre 53 v. Chr. — Konsul war und 55 Jahre lang das Auguramt bekleidete. Mit seiner Persönlichkeit hat sich C. Cichorius („Röm. Studien", Berl. 1922, S. 233 ff.) eingehender befaßt; darnach wäre Messala 103 v. Chr. geboren und 27-26, etwa gleichzeitig mit Varro, gestorben.

Macrob bringt aus seiner Janusdeutung ein wörtliches Zitat (sat. I, 9, 14), „Messala . . . de Jano ita incipit: Qui cuncta fingit eademque regit, aquae terraeque vim ac naturam gravem atque pronam in profundum dilabentem, ignis atque animae levem in immensum in sublime fugientem, copulavit circumdato caelo: quae vis caeli maxima duas vis dispares conligavit".

Eine vielumstrittene und meines Erachtens bisher nie richtig verstandene Stelle. Soviel ist an ihr ohne weiteres klar, daß Janus hier in Verbindung gebracht wird mit der Entstehung des Kosmos. Deutlich ist ferner der stark empedokleische Einschlag der vorgestellten Kosmogonie einmal durch die vier Elemente als das ursprüngliche, schon vor einem Kosmos vorhandene Sein und dann durch die beiden Ur*kräfte* Haß und Liebe und den ewigen Elementengegensatz der schweren und leichten.

Die bisherige Erklärung der Messalastelle ging aber stets in die Irre, weil sie mit der Konstruktion nicht zurechtkam. Man übersetzte ungefähr so: „Janus, der alles formend schafft und auch regiert, hat einmal (die widerstrebenden Elemente) zusammengefügt durch den herumgelegten Himmel; und diese höchste Kraft des Himmels hat die beiden auseinanderstrebenden Kräfte zusammengebunden." Dabei ergab sich sofort die Schwierigkeit: Als was ist denn hier Janus aufgefaßt, als die bloße Schöpferkraft oder als der erst geschaffene Himmel? Und diese Fragestellung hat dann bei Plasberg, Reitzenstein und Zepf (s. unten S. 136) zu dem schon sprachlich höchst anfechtbaren Resultat geführt, daß der ganze erste Teil des Zitats „Qui cuncta fingit — caelo", also sein überwiegender Teil, sich überhaupt nicht auf Janus bezöge und daß erst das letzte Sätzchen die Definition enthalte.

Ich komme (S. 136) zu dieser irrigen Meinung und zu den daraus gezogenen, religionsgeschichtlich weittragenden Folgerungen noch einmal zurück. Ich gebe aber zunächst meine eigene Auffassung der Stelle. Es ist nur eine kleine Änderung der Konstruktion nötig, und es ergibt sich sofort ein ganz anderer Sinn: Der Relativsatz „Qui cuncta fingit eademque regit" ist nämlich kein Attributsatz zu einem zu ergänzenden Janus, er ist auch nicht ein erster Teil des Prädikats (= Janus ist derjenige, der . . .), sondern er ist das *Subjekt* selbst zu dem mit „aquae" beginnenden Hauptsatz. Ich übersetze so: *„Der, der alles schafft und auch regiert,* hat einmal die schwere und abwärts strebende, sich in die Tiefe verlierende Wesenskraft von Wasser und Erde, und die leichte, sich ins Unendliche verflüchtigende von Feuer und „Seele" — gemeint ist wohl der Lufthauch — zusammengefügt durch den herumgelegten Himmel; und diese höchste Kraft des Himmels hat dann die zwei ungleichen Kräfte zusammengebunden."

„Der, der alles schafft und auch regiert", ist *nicht* Janus. Es liegt nämlich Messalas Deutung eine von mir noch aufzuzeigende (s. S. 136 f.), in der Hauptsache stoische Chaoskosmogonie zugrunde, zu deren charakteristischen Eigentümlichkeiten es gehört, daß die Gottheit selbst, eben als bloße Formkraft und bloßes Einheitsstreben aufgefaßt, in einer merkwürdigen Unbestimmtheit gehalten wird. Ovid, der im Anfang der Metamorphosen dieselbe Kosmogonie benutzt, bezeichnet dort den „qui omnia fingit eademque regit" als „deus et melior natura" (v. 21) oder mit geradezu betonter Unbestimmtheit als „quisquis fuit ille deorum (v. 32) oder, auch recht allgemein, als „opifex rerum, mundi melioris origo" (v. 79). Es ist letzten Endes der stoische Weltäther. Weil er aber als stofflicher Träger eines Göttlichen innerhalb einer von einem Elementenchaos ausgehenden Kosmogonie keine rechte Begründung mehr hatte, so verblaßte er zu einem ganz unbestimmten Einheitsdrang.

Was ist nun nach Messala Janus? Scheint es nicht, als ob ich mit der Absonderung des Relativsatzes ebenfalls *zwei* Gottheiten annähme? In der Konstruktion unterscheide ich mich von Zepf dadurch, daß ich in dem Messalazitat, von dem kurzen Relativsatz abgesehen, den *gesamten* Wortlaut auf Janus beziehe, und in der Sache dadurch, daß ich nicht die Zweiheit von Urgott und geschaffenem Gott annehme. Denn Janus ist, um es kurz zu sagen, der dualistische *Weltstoff* und die Gottheit jene unbestimmte Formkraft. Janus ist der Weltstoff weiterhin sowohl im Chaos wie im Kosmos. Er bedeutet das Werden des letzteren aus dem ersteren, er ist Symbol der Weltmetamorphose und des kosmischen Weltanfangs. Die Messalastelle hat nicht die *Formel* einer Janusdefinition, sie schildert mit der Bildung des Weltstoffes (= Janus) vielmehr einen Prozeß.

Das Vorbild dieses Janus ist der Proteus der Heraklitischen Allegorien (s. S. 138), der dort ebenso als die sich in alles verwandelnde Materie gedeutet wird. Aber im Janus kommt die den Stoff gestaltende Kraft auch mit zur Anschauung: die Einheit als Klammer der Zweiheit. Bei Heraklit ist sie gesondert in der Eidothea, der Tochter des Proteus. Daß Janus *ihr* speziell nicht gleichgestellt werden darf, das sollte die bloße Überlegung zeigen. Wie sollte der Gott, dessen Bild die Doppelung zur Schau trägt, so ohne weiteres die Einheit darstellen? Proteus-Eidothea sind in diesem Janus des Messala allerdings *eins* geworden. Indem er noch spezieller als die Materie die Materien*kräfte* darstellt, offenbart er in seinen beiden zusammengewachsenen Köpfen das Kräftesystem des Weltbestandes; das Auseinanderstreben der duae dispares vires und den Zusammenhalt durch die Form- und Einheitskraft.

Jetzt ergibt sich ein klarer und dem Wortlaut auch entsprechender Sinn der Messalastelle. Janus ist nicht speziell der Weltschöpfer („qui omnia fingit eademque regit"), er ist auch *nicht* speziell der Himmel. Er ist die auseinanderstrebende, aber doch wieder zu einer Einheit zusammengezwungene Materie. Er ist der *ganze* in der Einleitung von Messalas Januskapitel geschilderte kosmische Prozeß. Der erstere, längere Teil des Satzes — bis „circumdato caelo" — schildert die Verwandlung des Chaos zum Kosmos und der zweite, kürzere, den Kosmos selbst. *In beiden ist Janus.* Er bedeutet den Sieg des Kosmischen über das Chaotische, aber mit sehr starker Betonung der auch im Kosmischen noch bestehenden chaotischen Tendenz. Er ist Chaos und Kosmos zugleich. Ovid spricht fast. I, 113, an einer Stelle, die ich geradezu als von Messala abhängig ansehe, von einer „parva nota confusae quondam naturae". Und Verrius Flaccus definiert umgekehrt das Chaos, indem er den Namen etymologisch mit Janus zusammenbringt als „confusam quandam ab initio *unitatem,* hiantem patentemque in profundum" (Festus b. Paul. Diac. ed. C. Od. Mueller S. 52). Man könnte sich sehr leicht vorstellen, daß die Fortsetzung der Janusstelle, von der das Zitat ja nur der erste Satz ist, bei Messala dem Sinne nach etwa gelautet hätte: „Denn im Anfang war die Materie ein Chaos. Und daher hat auch Janus seinen Namen".

Ob im Sinne Messalas der Himmel, in Aristotelischer Denkweise, als zu den vier Urelementen neu hinzutretendes Element aufzufassen sei, ist schwer zu sagen. Es kann die bloße Form, die Kugelform, sein, so wie ja auch Ovid von seinem zunächst als Chaos vorgestellten Janus einfach sagt: in faciem redii" (fast. I).

Damit erübrigen sich denn auch die Kombinationen von Plasberg, Reitzenstein und Zepf, in denen der angebliche Aion Messalas (s. S. 154) die Verwirrung noch steigern half. Reitzenstein (Poim. S. 362 unter

den „Zus. u. Ber." z. S. 38, Anm. 3) stellte unter Berufung auf Plasberg die These auf, daß es sich um *zwei* Götter handele, einen Urgott = Weltschöpfer und einen »δεύτερος θεός« = Himmel, *und daß Janus mit dem letzteren gleichgesetzt werde.* Obwohl das angesichts des Satzbaues fast unmöglich scheint, hat sich M. Zepf („Arch. f. Religionsw." 1927, XXV H. 3/4 S. 226) nicht abhalten lassen, die These weiter auszubauen. Da soll sich zu den vier Empedokleischen Urelementen als fünftes der Äther hinzugesellen. Und er erst sei Janus. Er, eine erst geschaffene, zweite göttliche Potenz, bekomme die Rolle der Klammer der Welt, *während der Urgott in transcendenter Jenseitigkeit hinter der Welt verharre.* Religions- und geistesgeschichtlich eine höchst gefährliche Auslegung, die die spätere, bis ins Christentum hinein sich erstreckende Logos- und Mittler- und Zweigott-Lehre schon hier bei dem römischen Augur aus der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts ausgeprägt findet.

Sie ist vollständig abwegig. Die Messaladeutung beruht auf jener erwähnten Chaoskosmogonie. Man kann sie richtig verstehen nur unter Zuhilfenahme der Chaosdeutung des Verrius Flaccus (Fest. p. 52: „Chaos appellat Hesiodus confusam quandam ab initio unitatem, hiantem patentemque in profundum. Ex eo et χάσκειν Graeci et nos hiare dicimus. Unde Janus detracta aspiratione nominatur ideo, quod fuerit omnium primus: cui primo supplicabant velut parenti et a quo rerum omnium factum putabant initium." Und dazu muß man heranziehen die *erste* der von Ovid in den Fasten (v. 103—114) vorgetragenen Janusdeutungen. Es handelt sich überall um dieselbe Kosmogonie. Ich habe sie ausführlicher behandelt in einem Aufsatz, der den stoischen Chaoskosmogonien überhaupt gewidmet ist und in diesem Jahre im „Arch. f. Relgw." erscheinen soll. Um mich nicht zu wiederholen, stelle ich nur kurz die Ergebnisse zusammen. Die Stoiker haben für das Wort Chaos die Etymologie von χέω aufgebracht und immer neu variiert. Der Sinn war, daß das Hesiodische Chaos die erste Manifestation der göttlichen Substanz bedeuten solle, sei es als Wasser oder Feuer, die erste „Ergießung" Gottes in die Welt (χύσις, fusa materia). So bestimmt es Cornutus (d. nat. d. c. 17): »"Εστι δὲ χάος μὲν τὸ πρὸ τῆς διακοσμήσεως γενόμενον ὑγρὸν ἀπὸ τῆς χύσεως οὕτως ὠνοσμασμένον . . . ἢ τὸ πῦρ ὅ 'εστιν οἱονεὶ χάος . . . ἦν δέ ποτε, ὦ παῖ, πῦρ τὸ πᾶν καὶ γενήσεται πάλιν ἐν περιόδῳ«. Chaos bezeichnet also den Weltstoff, sei es in der eigentlichen und letzten Gestalt als Feuer, sei es in einem bestimmten Verwandlungsstadium. Unter der Hand wurde dann aus der χύσις eine σύγχυσις, aus dem fusum ein confusum, und das Chaos erscheint als eine *Mischung;* zunächst von zwei als *flüssig* denkbaren Substanzen, von Wasser und Feuer, in der Vereinigung als Urwärme. Diese Chaosauffassung liegt z. B. vor

bei Lactanz (div. inst. II, 9, 15). Bei Verrius, Ovid — und nach meiner Meinung auch bei Messala — begegnet dann aber das Chaos als Mischung in einer neuen Auffassung. Das confusum ist nur noch bildlich gedacht und bezeichnet das *wirre Durcheinander*, ohne Bindung an eine flüssige Substanz. Es verbindet sich mit der Vorstellung von den 4 Empedokleischen Urelementen, und es entsteht eine Theorie, die halb empedokleisch-stoisch und halb aristotelisch scheint. Sie läuft offenbar nicht hinaus auf das stoische Schuldogma von der gleichförmig sich wiederholenden Weltbildung, sondern auf den Gedanken von dem einmaligen Werden eines dann vermutlich endgültigen Kosmos. Es ist aber auch andrerseits nicht die aristotelische Lehre vom einmaligen und ewigen Kosmos, denn der Prozeß der Welt*werdung* ist doch wieder stoisch gedacht. Es ist eine Kosmogonie, die sich aus einem ursprünglich größeren, rein stoischen Zusammenhang heraus *verselbständigt* hat und zwar im Anschluß an das Hesiodische Chaos und den Homerischen Proteus. Es löste sich los die jetzt ihrer Fundamente beraubte und geradezu an Kopf und Schwanz verstümmelte Vorstellung von einem *ersten* Weltentstehen aus den vier Elementen. Und sie hat dann gerade in dieser Form in der römischen Literatur und weiterhin in der Ewigkeitsphilosophie überhaupt ihre Geschichte. Ursprünglich aber war sie ein Ausschnitt aus der allgemeineren stoischen Physik. Das zeigt ein Vergleich mit dem, was Diogenes Laertius (VII, 134—138) über diese berichtet. Da gelten auch die vier Elemente als *relative* Anfänge des Geschehens. Der Begriff Element wird (136), nach Zenon, Chrysipp und Archedemos definiert als das „woraus *als einem Ersten* das Entstehende entsteht"; und die vier zusammen werden durch die Bezeichnung »ἄποιος οὐσία«, gestaltlose Materie auch chaosartig gekennzeichnet. Aber trotzdem sollen sie kein Erstes und auch kein Letztes sein. Denn sie gehen (134), im Gegensatz zu dem noch allgemeineren Weltstoff, in der Weltverbrennung wieder unter.

Aus diesem allgemeinen Schema heraus hat das Drama von der Verwandlung des Chaos in den Kosmos eine selbständige Bedeutung bekommen, vielleicht unter dem Einfluß eines speziell römischen Weltordnungssinnes, dem das kosmische Geschehen ein Vorbild seiner eigenen, politischen, Leistung wird.

Wieweit an dieser ganzen Anschauung etwa Poseidonios beteiligt ist, wage ich nicht zu entscheiden. Die Stelle Manilius I 247 ff., in der manches an Messala stark erinnert, hat W. Jaeger („Nemesios von Emesa" S. 108), ohne übrigens den Messala hereinzuziehen, als spezielle Philosophie des Poseidonios und als Darstellung von dessen

Syndesmosidee behandelt.[15]) Über das Verhältnis des Messala zu Poseidonios ist nichts auszumachen. Ich möchte nur bezweifeln, daß man die Messala vorschwebende Chaoskosmogonie trotz ihrer stark betonten empedokleischen Grundlage, und trotzdem der Weltverbrennungsgedanke ihr ganz fernzuliegen scheint, mit Poseidonios unmittelbar in Verbindung bringen darf.

Janus = Proteus.

Bei Homer begegnet uns in der Odyssee (IV., 456—458) der Urgreis und Verwandlungskünstler Proteus:

„Erstlich ward er ein Leu mit fürchterlich wallender Mähne,
Darauf ein Pardel, ein bläulicher Drach' und ein zürnender Eber,
Floß dann als Wasser dahin und rauscht als Baum in den Wellen"
(Übs. v. J. H. Voß).

Diesen sonderbaren Alten, diese Ausgeburt einer Märchenphantasie, hat die Interpretationskunst von Philosophen und Philologen philosophisch ausgedeutet. Der „weise" Homer soll schon die Resultate der stoischen Weltauffassung, in seiner Art, vorgetragen haben. Wir kennen diese Proteusauslegung hauptsächlich aus einem späteren Werke, aus den „Homerischen Untersuchungen" eines Heraclit [16]) Proteus ist da die „gestaltlose Materie" (ἄμορφος ὕλη), fähig sich in alles zu verwandeln, „der *vielgesichtige* Gestaltenwandel zu allem, was er will." Und Eidothea, seine Tochter, die alles gestaltende Pronoia, ist nichts anderes als die immanente Schöpferkraft der Welt. Die Interpretation hat dann weiter dieselbe empedokleisch-stoische Grundlage wie die Janusdeutung des Messala: die vier Elemente, „die Wurzel und der Ursprung des Ganzen", ferner die ursprüngliche Gestaltlosigkeit, die Gestaltgewinnung durch Trennung der Elemente und planmäßige Anordnung (»ἐν τάξει τὴν ἰδίαν μορφὴν ἐκόμιζετο«), und die Urkräfte Streit (hier = Ares) und Liebe (= Aphrodite).

Ich bin der Meinung, daß dieser philosophische Proteus das Vorbild für den Janus des Messala ist. Janus sind die vereinigten Rollen von Proteus und Eidothea übertragen. Wie eng er aber gerade mit Proteus zusammengehört, beweist schon seine Gestalt: der zweigesichtige Janus entspricht dem „vielgesichtigen" Proteus; noch mehr aber sein Wesen als deus initialis. Das Erste, wie Proteus, ist auch er:

---

[15]) Vgl. auch Reitzenstein „D. hellen. Mysterienreligionen" [3] (1927) S. 135. Die hier als Poseidonianisch angeführte Definition der Gottheit als des gestaltlosen, sich aber in alles beliebige verwandelnden und allem angleichenden »πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες«, würde übrigens immer noch etwas anderes bedeuten als der mit dem Weltstoff selbst gleichzusetzende Janus des Messala. Sie träfe eher für die „vis melior" zu.

[16]) Heracliti Quaest. Hom., ed. Soc. Philol. Bonn. Sod. mit Proleg. von Fr. Oehlmann, Teubner 1910; spez. c. 64 ff.

„Ich bin eine ganz alte Sache" so ungefähr sagt er bei Ovid (fast. I, 103) selbst; und Verrius berichtet: „Janus heißt er . . . deswegen, weil er der erste von allen (sc. Göttern) gewesen sei; zu ihm beteten sie wie zu einem Vater und von ihm aus, glaubten sie, sei der Anfang der Dinge gemacht worden." Und dieser selbe Vater und Anfang der Dinge wird von demselben Verrius vorher als Chaos interpretiert. Und so bin ich der Meinung, daß auch, trotz des teilweise entgegengesetzten Eindrucks, der Janus Messalas in den Rahmen derselben Chaos-Kosmogonie gehört wie die erste Janusdeutung Ovids (fast. I, 103—114) und der Weltschöpfungsbericht der Metamorphosen und der Chaos-Janus des Verrius Flaccus. Bei aller Verschiedenheit der Ausprägung haben wir im Grunde dieselbe Anschauung. Das Wort Chaos selbst kommt zwar bei Heraclit nicht vor, aber sein Sinn ist da in der „gestaltlosen Trägheit der ausgegossenen Materie" (»κεχυμένης ὕλης«). „Und daß mit diesem fusum auch wieder das confusum gemeint ist, das die Kosmogonie verlangt, ersieht man aus der sonderbaren Etymologie des Wortes »ἅλιος«. Es soll nicht den „Seedämon" bezeichnen, sondern das aus Vielem und Mannigfachem Zusammengewürfelte, es soll ein »συνηλισμένον« oder ein »συνηθροισμένον« sein.

Das hesiodische Chaos, den homerischen Proteus und den römischen Janus haben wir da auf *einer* Linie. Die letzte Quelle ist eine das Hesiodische Chaos mit der stoischen Philosophie in Übereinstimmung bringende Kosmogonie von ganz deutlicher Beschaffenheit. Ist meine Meinung, daß auch die Janusauffassung Messalas in diesen Zusammenhang gehört, richtig, so sollte man sich schon deswegen hüten, den Aion hereinzuziehen. Etwas anderes ist es dagegen, daß diese Kosmogonie später in den Mystizismus der Mysterien ganz besonders Aufnahme fand.[17])

Die erste Janusdeutung Ovids (fast. I 103—114) ist die des Messala.

Die innere Zusammengehörigkeit der ersten Janusdeutung Ovids mit der des Messala habe ich im Vorausgehenden erörtert. Die bisherige Quellenforschung zu Ovid kennt sie nicht. Levyss Ausgabe der Fasten (1924) vermerkt zu der Stelle am Rande: „Verrius" und „Hyginus?". Ich vermute, daß nicht bloß ein Zusammenhang besteht, sondern daß Messala möglicherweise sogar die Quelle Ovids für diesen Abschnitt ist — ebenso wie für Verrius. Ich muß allerdings, was ich ausgeführt habe, hier nochmals betonen, daß Macrobs Messalazitat über den wahren Sinn der Deutung täuscht, und ferner, daß es nur *der Anfang* eines Januskapitels ist. Nur unter dieser Voraussetzung ist meine Behauptung gemeint. Daß Verrius Flaccus, der mit Ovid in dem Janus-Chaos übereinstimmt, die Quelle des Dichters *nicht*

[17]) Man vgl. S. Eitrem „Die 4 Elemente in der Mysterienweihe" = Symbolae Osloenses, Fasc. IV, 1926.

ist, hat R. Merkel in seiner Ausgabe der Fasten dargetan (p. CII) [18]. Und es entspricht ganz meiner Meinung, daß die Identifizierung von Janus mit dem Chaos nicht eine Tat des Verrius Flaccus ist, wie C. O. Mueller in seiner Festusausgabe (Leipzig 1839; p. 52 Anm.) angenommen hatte, indem er feststellte: „Haec de Jano doctrina Verrio peculiaris fuisse videtur."

Zunächst ist es auch bei Ovid wieder täuschend, wenn da Janus *bloß* als Chaos definiert wird. „Das Chaos nannten mich die Alten". Wir kennen ja den Chaosrahmen der Messaladeutung. Und bei Ovid hat derselbe Gott, der soeben als „globus et sine imagine moles", d. h. als richtiges Chaos vorgestellt wurde, bald darauf *göttliche* Gestalt („in faciem redii dignaque membra deo") und nur noch eben, in seinem Doppelkopf, eine kleine Erinnerung („parva nota") an die einstige chaotische Gestalt („confusae quondam naturae"). Und ich habe schon (S. 135) darauf aufmerksam gemacht, daß auch Verrius Flaccus in seiner Chaosdefinition „confusa quaedam ab initio unitas" ganz auffallend in der „Einheit" schon einen kosmischen Gedanken hereinzieht. Kurz gesagt, Chaos und Kosmos sind hier in dem Fastenabschnitt genau so eng verbunden wie bei Messala. Daß ferner die Weltbildung genau in der gleichen Weise gedacht ist, davon kann sich jeder Leser Ovids mit Leichtigkeit selbst überzeugen. Wir haben die vier Empedokleischen Elemente und ihren Streit, und wir haben die Gruppierung in zwei Paare und das Beziehen fester, gesonderter Plätze.

Der Anfang von Ovids Metamorphosen und Messala.

Dieselbe Chaoskosmogonie liegt nun aber auch, in allen wesentlichen Momenten ja bis in die Formulierung hinein deutlich erkennbar, in Ovids Metamorphosen (I. v. 5—88; spezieller 5—31) vor. Die Ähnlichkeit dieser Schöpfungsgeschichte mit der ersten Janusdeutung der Fasten ist auch den bisherigen Erklärern nicht entgangen (vgl. z. B. die Metamorphosenausgabe von Ehwald, Berl. 1915, zu der Stelle [19]), aber sie haben die volle Reichweite nicht erkannt. Ich habe sie in meinem Aufsatz im „Arch. f. Religionsw." dargelegt, auf den ich auch hier für Einzelheiten verweise. Stellt man nun aber die Frage nach der Möglichkeit einer Abhängigkeit Ovids von Messala, so ergibt sich ein sehr verwickeltes und mit den erhaltenen Zeugnissen wohl kaum lösbares Problem. Der Ovidische Schöpfungsbericht ist viel ausführlicher als der im Wortlaut vorliegende skizzenhafte Umriß des Augurs,

[18]) Th. Litt, „De Verrii Flacci et Corn. Lab. fast. libris", Diss. Bonn 1904, hat gerade für das Januskapitel Ovids wieder die Abhängigkeit von Verrius behauptet, während K. Franke, „De Ov. fast. font. cap. tria", Diss. Hal. 1909 (S. 63 f.) wieder Hygin in Anspruch nahm.

[19]) Ehwald verweist, allerdings in ganz unbestimmter Form, wieder auf Poseidonios.

und speziell für die bei Ovid anschließende und eng verbundene Schöpfung der Erde fehlt ein Beleg bei Messala. Andererseits beweist aber ein Vergleich von Messala, Ovid (in den Fasten) und Verrius Flaccus, daß gerade diese Kosmogonie, *schon vor Ovid und Verrius,* in engster Verbindung mit einer römischen Janusdeutung vorlag. Die Frage ist nun eine doppelte: 1. War es Messala, der zuerst die Verbindung von Janus und Chaoskosmogonie herstellte, oder war sie auch ihm schon gegeben? Und 2. Hat Ovid *dieselbe* Kosmogonie *zweimal* vorgefunden, einmal im Rahmen einer Janusdeutung (Fasten) und dann nochmals als selbständigen Bericht (Metamorphosen)? Möchte man die zweite Frage schon an und für sich ungern mit ja beantworten, so kommt noch hinzu, daß gerade der Janus-Proteus als der Metamorphosengott den Dichter auf den Gedanken bringen konnte, mit seiner Kosmogonie auch seine Metamorphosen zu beginnen. Oder mit anderen Worten, die bloße Stellung des Schöpfungsberichtes am Anfang der Metamorphosen kann wieder als Hinweis auf einen ursprünglichen Januszusammenhang betrachtet werden. Nun wissen wir leider über die Schrift Messalas, woraus Macrob das Zitat entnahm, gar nichts, wir kennen nicht einmal ihren Titel und auch nicht ihren Charakter [20]). Und wir haben keinen Anhaltspunkt dafür, in welchem Sinne Messala seine Ausführungen fortsetzte; denn das Zitat wird ja von Macrob ausdrücklich als *bloßer Anfang* eines Abschnittes bezeichnet. Ja man kann nicht einmal mit aller Bestimmtheit behaupten, daß Janus das eigentliche Thema des Kapitels und dementsprechend das Ganze ein Buch über Götter war. Denn die Worte: „Messala . . . . beginnt inbetreff des Janus so" könnten unter Umständen auch bloß besagen: Er beginnt das Kapitel, worin Janus vorkommt, so. Und wenn die Deutung, die ich dem Zitat gegeben habe, richtig ist, so macht dieses auch gar nicht den Eindruck, als ob die ganzen Ausführungen auf Janus hin angelegt gewesen wären. Viel eher könnte man sich denken, daß es sich um die Einleitung zu einer Kosmogonie handelt, in die Janus hereingezogen wurde. Die Möglichkeit, daß der ganze Schöpfungsbericht Ovids in der Hauptsache von Messala inspiriert sei, möchte ich also, obwohl sich andererseits ein sicherer Beweis nicht führen läßt, doch nicht ganz von der Hand weisen.

Für Messala ist aber jedenfalls Janus der Gott der ersten Weltmetamorphose. Ein Metamorphosengott, allerdings in anderem Sinne, ist er auch für Nigidius. Bei jenem symbolisiert er das Werden des Kosmos aus einem Chaos, bei diesem den ewigen Wandel in einem vermutlich ewigen Kosmos. Mit einer Auffassung, die dem Janus-

[20]) Bei Festus (s. darüber Schanz.-Hosius „Gesch. d. r. L. I [4]", S. 600) stehen mehrere Notizen, die zusammen mit Sicherheit die Worte ergeben: Valerius Messala in explanatione) XII. Wie sie zu ergänzen sind — nach Schanz mit augurorium —, und was sie alles enthalten haben können, bleibt fraglich.

gedanken des Messala entspricht, beginnt Ovid sein Metamorphosenbuch, und mit einer solchen, die dem Janusgedanken des Nigidius entspricht, schließt er es.

2. *Janus ist der Himmel. So nach Varro*

Für Messala war Janus *nicht* der Himmel. Das ist er aber bei Varro. Was er, Roms größter Gelehrter und der beste Kenner auch seiner religiösen Altertümer, sich unter Janus dachte, darüber sind wir etwas ausführlicher unterrichtet durch die Polemik, die Augustin im 7. Buch seiner Schrift „de civitate Dei“ gegen seine Auffassung führt. In seinem großen Werk, den „Antiquitates rerum humanarum et divinarum“, hatte er sich darüber verbreitet.

Janus ist auch für ihn vor allem der *Anfangsgott, der deus initialis.* Als solcher ist er zunächst das, womit die Welt anfängt, das heißt hier aber die Gottheit überhaupt. Varro nennt diese auch die Weltseele, die „anima mundi“ (Aug. d. c. D. VII, 6). Janus wird dem Juppiter gleichgesetzt mit einer mehr subtilen als wirklich scharfsinnigen Unterscheidung — Varro ist kein guter Logiker —: Janus ist das Erste, Juppiter das Höchste. (Aug. d. c. D. VII, 9: „Penes Janum sunt prima, penes Jovem summa“), oder: Janus ist der Anfang, Juppiter der Grund. (Aug. VII, 10: „alia vis est primordiorum, alia causarum“). Janus und Juppiter sind nur zwei verschiedene Bezeichnungen für die Gottheit von verschiedenen Gesichtspunkten aus.

Gott wird dabei ganz stoisch gedacht. Und bezeichnenderweise spielt bei diesem Deuter, im Gegensatz zu Messala, der Schöpfungsakt keine Rolle, vor seiner Seele steht gleich das Bild des fertigen Kosmos [21]). Es ist in seiner Totalität die Gottheit, die Janus oder Juppiter heißen kann. Darum kann er jetzt auch bestimmen: Janus ist das *Weltall,* der mundus (Aug. VII, 10: „Cum ergo et Janus mundus sit et Juppiter mundus sit“).

Dann aber wird derselbe Janus auch wieder noch spezieller definiert als *Himmel.* Und das ist sogar *die* Sinnesfestlegung, mit der Varro am meisten operiert. Der Wechsel des Sinnes erklärt sich aus der Verschiedenartigkeit, mit der von der Stoa das Wort *Kosmos* gebraucht wurde. Diogenes L. (VII, 137 f.) legt drei Definitionen vor, davon lautet die zweite dem Sinne nach auf Himmel [22]). Sie ist für Varro doppelt bezeugt. Von Lydus (d. mens. IV S. 64 f.): »ὁ δὲ *Βάρρων* ἐν τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ τῶν θείων πραγμάτων φησὶν αὐτὸν παρὰ Θούσκοις οὐρανὸν λέγεσθαι καὶ ἔφορον πάσης πράξεως« und von Augustin (d. c. D. VII, 28): „Ut in superioribus initium feci-

---

[21]) Damit hängt zusammen, daß er z. B. auch das „Chaos“ (nach d. l. L. V. 19) nicht als Urzustand bestimmt, wie Messala, sondern es als „cavum“ (Etymologie!) einfach dem Weltraum gleichsetzt.

[22]) Wenn es hiernach scheint, als ob der Begriff des *Anfangsgottes* hier fallen gelassen wäre, so liegt das nur an Varros geringer logischer Schärfe. Wir haben deswegen auch keine Veranlassung, mit Merkel (in seiner Ausgabe von Ovids Fasti p. CCXXVII) in Janus hier das „infinitum“ zu suchen.

mus a caelo, cum diximus de Jano" (es ist ein wörtliches Zitat aus Varro). Die Sachlage ist nämlich so, daß Varro die Begriffe caelum und mundus auch gleichbedeutend gebraucht. So berichtet es ausdrücklich ein Scholion zu Vergil (Probi qui dic. comm. in Verg. buc. VI, 31): „Sin vero caelum pro igni... intellexerimus, quem eundem mundum et κόσμον dictum probat Varro in Cynicis . . .". Schuld an dieser Begriffsvermischung ist die Gelehrsamkeit. Begriffe sagen Varro weniger als — Etymologien. Entsprechend dem griechischen κόσμος = Schmuck wird mundus abgeleitet von Adj. mundus = rein, nett und ebenso caelum von caelare = ziselieren. Also bedeuten sie für Varro alle drei dasselbe. So steht es in dem eben angeführten Vergilcholion, wenn es erklärt: „Appellatur a caelatura caelum, Graece ab ornatu κόσμος, Latine a puritia mundus." [23])

Janus ist der Himmel. Das ist das eigentliche Resultat Varros. Er beginnt mit ihm in seiner Religionsbetrachtung die Reihe der großen kosmischen Götter, der di selecti. Indem er sich den Weltbau als Ei vorstellt, ist ihm der Himmel, also Janus, die Schale, und die Erde, also Vesta, der Dotter. So steht es ebenfalls in dem Probuskommentar (in der Fortsetzung der zitierten Stelle). Die Vorstellung ist ganz eigentümlich *räumlich*. Und schwer mußte es für Varro sein, den Sinn der beiden Janusköpfe dabei zu finden. Seine Erklärung ist denn auch geschraubt genug. Er denkt sich den Himmel — unter dem Bilde der Mundhöhle. Und wieder ist eine Etymologie schuld. Ennius spricht, nach Cic. d. n. d. 2, 49 von „caeli palatum", palatum (us) aber bedeutet Gaumen oder Mundhöhle, und im Griechischen wird von Aristoteles (part. an. 2, 17) das Wort für Himmel »οὐρανός« ebenso von der Mundhöhle gebraucht. Diese aber hat, wenn wir den Mund öffnen, zwei Ausgänge, einen zwischen den Zähnen und einen am Schlunde. Auf diesem indirekten Wege bekommt Varro einen Sinn der Janusköpfe und des Janustores heraus, ohne daß man bei dem Weltall, trotz seiner Eiform, eine rechte Parallele ziehen könnte. Und noch eine weitere Etymologie spielt da offenbar herein. Wie der Name für das Himmelsgewölbe, so weist ihm anscheinend der Janusname selbst wieder auf dieselbe bildliche Vorstellung hin. Janus hängt ihm wahrscheinlich lautlich zusammen mit hiatus [24]), ähnlich wie ihn Verrius Flaccus, aber

[23]) Wenn es bei Aug VII, 28, heißt, „ut in superioribus initium fecimus a caelo, cum diximus de Jano, quem *alii* caelum, *alii* dixerunt esse mundum, sic de feminis scribendi facimus initium a Tellure", so liegt in dem Relativsatz „quem — esse mundum", wenn er nicht etwa ein kritischer Zusatz des polemisch eingestellten Augustin ist, ein kleines Problem vor. Es wäre damit gesagt, daß Varro schon römische Janusdeuter als Vorgänger hatte, die außerdem zwischen Janus als caelum und Janus als mundus unterschieden hätten.

[24]) Lydus verweist allerdings an der S. 142 zitierten Stelle auf eine *etruskische* Etymologie. Janus heiße nach Varro bei den Etruskern „Himmel" (Man vergleiche dazu Merkel in seiner Ausgabe der Fasten p. CCXXVII). Trotzdem macht es mir den Eindruck, daß er auch die Anknüpfung an Hiatus benutzte.

mit anderem Sinne, als Hianus erklärt (von hiare). Janus stellt sich also durch seinen Namen selbst als der gähnende Schlund dar [25]). Ich finde diese Etymologie angedeutet bei Augustin (d. c. D. VII, 8): „Duas enim facies ante et retro habere dicunt, quod *hiatus* noster, cum os aperimus, mundo similis videatur; unde et palatum Graeci οὐρανόν appellant et nonnulli, inquit, poetae Latini caelum vocaverunt palatum, a quo hiatu oris et foras esse aditum ad dentes versus et introrsus ad fauces." Von allen, die jemals römische Religion gedeutet haben, scheint mir Varro der nüchternste und prosaischste. Und doch entspricht gerade seine Art der Auffassung auch wieder einem tatsächlichen Wesenszug der römischen Religion.

Ein leitender Gedanke seiner Theologie ist es ferner, die Reichweite der kosmischen Götter bis ins bürgerliche Leben hinein zu verfolgen, wo sie sich in Teilfunktionen mit besonderen Anrufungsformeln (indigitamenta) offenbaren. Dieselben Ideen wirken sich im Kosmos wie im Leben des Alltags als göttliche Potenzen aus. Im Janus die des Ersten. So erscheint er denn auch wieder als deus initialis, als »ἔφορος πάσης πράξεως«, inmitten einer „plebeischen Masse von göttlichen Wesen", wie Augustin (VII, 2) verächtlich sagt („plebeia multitudo numinum"). So hat er z. B. selbst bei Geschlechtsfunktionen eine Bedeutung, er symbolisiert den Anfang des Lebens, er ist die Pforte des Samens, der Gott, der „aditum aperit semini recipiendo" (Aug. d. c. D. VII, 2). Er wird angerufen als Consivius „a conserendo id est a propagine generis humani, quae Jano auctore conseritur" (Macr. sat. I, 9, 16). Wir dürfen annehmen, daß gerade diese „Plebejer" die eigentlichen Gottheiten Roms sind.

Als bürgerlicher Gott ist Janus auch der Kalendengott, speziell der des ersten Januar, aber auch aller Monatsersten. Varro erschließt es aus seinem Beinamen Junonius. Juno soll die Kalendengöttin sein (Macr. sat. I, 9, 16), und Janus heiße Junonius „quasi non solum mensis Januarii, sed mensium omnium ingressus tenentem" (an derselben Macrobstelle). Und darum seien ihm — und das ist eine ganz auffallende Notiz — „12 Altäre geweiht nach der entsprechenden Zahl der Monate"; so soll es, nach Macrob, im 5. Buch von Varros „Göttlichen Dingen" stehen. Janus ist also von diesem Römer überhaupt nicht eigentlich als Jahresgott empfunden worden, sondern als Gott der Monatsersten, und selbst beim Januar wird er nur so gedacht. Wenn deshalb Isidor (or. VIII, 11, 37) seine Bedeutung so zusammenfaßt: „Janum dicunt quasi mundi vel caeli vel mensium ianuam", wenn er Janus definiert als die Tür von „Weltall, Himmel und Monaten", so nehme ich an, daß die überraschende Auslassung des Jahres nicht auf einem Zufall beruht, sondern daß sie, wie die ganze Definition, echt Varronisch ist.

[25]) Verrius Flaccus denkt bei dem *Hianus an das Auseinanderklaffen,* sein Janus ist das Chaos im Sinne des Streites.

IV.

Janus ist der Mithras

NACH GAVIUS BASSUS UND PRAETEXTATUS UND PROCLOS.

1. Der zweiköpfige Janus ist ein Dämon der Luft und als solcher ein Mittler zwischen Götter- und Menschenwelt. Der vierköpfige aber ist der Ur- und Allgott. So nach Gavius Bassus.

Man müßte diese Auffassung eigentlich zusammen behandeln mit der des Praetextatus vom Janus als Seelenführer, weil dann ihr gemeinsamer, mithrischer Charakter deutlicher noch ohne weiteres hervorträte. Aus äußeren Gründen habe ich Praetextatus ein eigenes Kapitel (S. 161 ff.) gewidmet.

Für die Januserklärung des Gavius Bassus haben wir zwei Zeugnisse. Das eine, bei Joh. Laurentius Lydus de mens. IV S. 65 lautet: »ὁ δὲ Γάβιος *Βάσσος* ἐν τῷ περὶ θεῶν δαίμονα αὐτὸν εἶναι νομίζει τεταγμένον ἐπὶ τοῦ ἀέρος, καὶ δι' αὐτοῦ τὰς τῶν ἀνθρώπων εὐχὰς ἀναφέρεσθαι τοῖς κρείττοσι. ταύτῃ δίμορφος εἶναι λέγεται ἔκ τε τῆς πρὸς ἡμᾶς ἔκ τε τῆς πρὸς θεοὺς ὄψεως«. Es wird ergänzt durch ein zweites, bei Lydus kurz vorher stehendes (S. 64): »ἔνθεν καὶ τετράμορφον ἀπὸ τῶν τεσσάρων τροπῶν. καὶ τοιοῦτον αὐτοῦ ἄγαλμα ἐν τῷ φόρῳ τοῦ Νερβᾶ ἔτι καὶ νῦν λέγεται σεσωσμένον«. Zwar wird in dem zweiten Zitat Gavius B. als Autor nicht eigens genannt. Daß aber der *erste* Satz desselben seinem Inhalt nach von diesem stammt, scheint mir durch einen Vergleich mit der gleich folgenden Macrobstelle mit aller Sicherheit hervorzugehen. Eine Frage ist nur, ob auch der zweite Satz, mit dem Hinweis auf das Nervaforum, aus ihm geholt ist (vgl. S. 147).

Macrob. sat. I, 9, 13 berichtet sachlich dasselbe, aber etwas kürzer: „Ideo et apud nos in quattuor partes spectat. Gavius Bassus in eo libro quem de dis composuit Janum bifrontem fingi ait, quasi superum et inferum ianitorem; eundem quadriformem, quasi universa climata maiestate complexum."

Die Zeit des Gavius Bassus.

Die Feststellung der Personalien des Gavius Bassus ist leider etwas schwierig. Der Titel des Buches wird von Macrob und Lydus übereinstimmend überliefert. Es ist der im Altertum bei Griechen und Römern so beliebte „über die Götter". *Schwierigkeiten macht aber die Zeitbestimmung.* Die Literaturgeschichte kennt einen Gavius Bassus als Verfasser eines etymologischen Werkes „de origine verborum et vocabulorum". Schanz-Hosius („Gesch. d. r. Lit." I⁴ S. 585 f.), wie auch Teuffel-Kroll-Skutsch (I⁶ § 211, 6) nehmen ohne weiteres an, daß der Verfasser

der Etymologien und der des Buches von den Göttern derselbe Mann ist, und auch Funaioli (in der „Realenc." v. Pauly-Wiss. unter Gavius Nr. 11) hat keinen Zweifel. Er soll der Ciceronianischen Epoche angehören, aber noch in die des Antonius hineinreichen, und er wäre somit ein ungefährer Zeitgenosse von Nigidius, Messala und Varro. Die frühesten Schriftsteller, die ihn erwähnen, sind aber Quintilian und Gellius. Und die Zeitbestimmung hing bisher an einem *sehr* schwachen Faden, an einer Notiz des Gellius (n. Att. III, 9) von einem wunderbaren Pferd, dem equus Seianus, das nach Drumann im Jahre 44 v. Chr. in Argos verhandelt worden wäre und das Gavius Bassus nach dem Zeugnis des Gellius noch selbst dort gesehen hätte. Ich bin indessen überzeugt, daß damit wenigstens *der* Gavius Bassus, der als Autor des Buches „Von den Göttern" anzusehen ist, um mindestens 100 Jahre zu früh angesetzt wird, daß er vielmehr nicht vor der Zeit des Quintilian gelebt hat. Umdatiert und in die Zeit des Kaisers Claudius gesetzt hat ihn allerdings schon Kahl (Philol. Suppl. V. 1889, S. 744); sein Hinweis auf L. Mercklin („D. Zitiermethode u. Quellenbenutzung des A. Gellius i. d. n. Att.", Jahns Jahrb., 3. Suppl. S. 650) ist jedoch nur mit Vorsicht aufzunehmen, weil Mercklin lediglich Zweifel äußert, ob Gellius den Bassus durch Modestus kennt.

Für mich ist aber bestimmend einmal die Frage: Paßt die Janusdeutung des Gavius Bassus überhaupt in den Geist des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, in jene Zeit eines hochgespannten Römergefühles, das gerade den biceps zum Ausdruck eines höchsten Weltsinnes zu machen und *ihn* an die Spitze zu bringen bemüht war? Der Abstand von der sonstigen Deutung dieser Epoche muß jedenfalls ebenso auffallen wie die Verwandtschaft mit einer besonders im zweiten Jahrhundert n. Chr. auch in der römischen Literatur bekannten religiösen Stimmung. Der Doppelkopf, für die anderen Deuter der eigentliche Janusrepräsentant, ist degradiert zu einem „Dämon" und beschränkt auf die Rolle eines Gebetsvermittlers. Dieses Amt hat er, als Schwellengott, wohl auch bei Ovid. *Aber bei Gavius ist sein ganzes Wesen in dieser Rolle festgelegt.*

Und dazu kommt als weiteres Verdachtsmoment die Erwähnung des Janus Quadrifrons. Die viertorigen iani gehören der Kaiserzeit an. Martial (VIII. 2 u. X. 28) widmet einem solchen als einem Kuriosum der Domitianischen Zeit Verse voll Verwunderung über die Neubildung. Zwar bringen späte Schriftsteller wie Macrob (sat. I, 9, 13), und er eben im Zusammenhang mit der Gaviusstelle, und Servius (ad Verg. Aen. VII. 607) merkwürdige Angaben über einen *alten*, aus Etrurien nach Rom verpflanzten Janus Quadriformis. Ihre Behauptungen haben aber schon längst das größte Mißtrauen er-

regt. Jordan („Zur Röm. Topogr.", Hermes IV, S. 245 f.) hat es schon ausgesprochen, daß dieser Janus von Falerii identisch sei mit dem Domitianischen auf dem späteren Nervaforum. Zwar hält er den Gavius Bassus — den er übrigens auch unter Berufung auf Mercklin in die Zeit des Claudius datiert — als Zeugen für einen früheren, aus Etrurien stammenden Janus Quadrifrons für „ganz unverdächtig". Aber er macht doch die Einschränkung, „daß dieses Bild bis dahin" (d. h. bis Domitian) „irgendwo anders in einem sacellum gestanden und *von Domitian der Vergessenheit entrissen sei*". Setzt man aber gar nach der gewöhnlichen Annahme den Gavius Bassus in die Ciceronianische Zeit, wie sollte dann ausgerechnet er dieses sonderbare Beutestück, dieses Etruskische Etwas als einen vierköpfigen Janus erkannt haben, obwohl es dann wieder über 100 Jahre sein obskures Dasein weitergefristet hätte. Es wird wohl so sein, wie auch Wissowa („Rel. u. Kult. d. R."[2] S. 106) vermutet und auch Otto (b. Paul.-Wiss. „Realenc." u. Janus A 3) meint, daß jener etruskische Quadrifrons gar kein echter Janus war, und ich möchte vermuten, daß erst Gavius Bassus im Zusammenhang mit dem Domitianischen Neubau als Resultat seiner Gelehrsamkeit das Märchen von einem alten etruskischen vierköpfigen Janus aufbrachte, um so dem Modernsten den Nimbus hohen Alters zu geben. Daß er dabei an ein tatsächlich vorhandenes, rätselhaftes, etruskisches Götterbild anknüpfte, ist natürlich nicht von der Hand zu weisen.

Ist nun aber meine Kritik richtig, so kann Gavius Bassus nicht früher gelebt haben als in der zweiten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. Und daraus folgt weiter, daß dieser Verfasser des Werkes „Über die Götter" entweder ein anderer ist als der Verfasser der Etymologien oder aber daß in der Notiz des Gellius von dem equus Seianus die Worte vidisse (se) irgendwie eine Textverderbnis darstellen.

Beachtung verdient in diesem Zusammenhang auch noch das bei Lydus (s. S.145) dem τετράμορφος hinzugefügten Sätzchen: »Καὶ τοιοῦτον αὐτοῦ ἄγαλμα ἐν τῷ φόρῳ τοῦ Νερβᾶ ἔτι καί νῦν λέγεται σεσωσμένον«. „Ein solches Bild von ihm soll *auch jetzt noch* auf dem Nervaforum erhalten sein." Das kann natürlich nur ein späterer Zusatz sein. Er ist für die einschlägige Quellenfrage nicht unwichtig. Der Satz ist auf jeden Fall beträchtlich jüngeren Datums. Benno Boehm in seiner Königsberger Dissertation „De Cornelii Labeonis aetate" (1913) schloß daraus, indem er den Cornelius Labeo als letzte gemeinsame Quelle für das Januskapitel bei Macrob und bei Lydus ansah und ihn ins *erste* Jahrhundert n. Chr. rechnete, daß beide Autoren diesen Labeo nur „per intercessores quosdam recentiores" benutzt hätten (S. 78), während Baehrens (Hermes 52 in dem „Nachtrag"

S. 480) unter Berufung auf jenes Serviusscholion (Dan. ad Aen. VII v. 607) „propter quod in foro transitorio constitutum est illi sacrarium aliud, quod novimus hodieque quattuor portas habere" gerade den Labeo als Quelle erweisen zu können meinte. Nach meinen Aufstellungen könnte für den Zusatz Cornelius Labeo nur in Frage kommen, wenn er, wie z. B. auch Wissowa (Paul.-Wiss. „Realenc" u. Cornelius Nr. 168) annimmt, etwa im dritten Jahrhundert n. Chr. gelebt hätte. Ich bin aber der Meinung, daß gerade im Zusammenhang mit meinen Ergebnissen die ganze Labeo-Frage, die ich durchaus nicht wie O. Gruppe (Bursians Jahresb. 1921 S. 321) für entschieden ansehen kann, einer Nachprüfung bedarf. Ich selbst möchte bei dem „auch jetzt noch erhaltenen" Janus Quadrifrons eher an Fonteius denken, jenen von Lydus an benachbarter Stelle (p. 65) erwähnten Verfasser einer Schrift „über Götterbilder". Bei Lydus ist dieser Quadrifrons ja auch eine *Statue*, ein »ἄγαλμα«. Wenn Servius von einem *Heiligtum* spricht, also einem Bauwerk, so kann der Grund des Unterschiedes möglicherweise einfach darin liegen, daß in der Quelle beides genannt war, ein Torbau mit Figur. Fonteius gehört wahrscheinlich der späteren Kaiserzeit an (s. S. 166). Und es wäre die Frage, ob nicht aus diesem Buch »περὶ ἀγαλμάτων« überhaupt ein großer Teil des Lydianischen Januskapitels entnommen ist. Ich rechne dazu nicht bloß die Angaben aus Fonteius selbst, sondern auch die über Gavius Bassus (p. 65) und ferner die ganze Partie p. 64 von »νῦν μὲν κλεῖς« bis »σεσωσμένον«. Denn hier handelt es sich ganz um bildliche Darstellungen: um den Janus mit den Schüsseln, um den mit dem Symbol der 365 Tage, und endlich um den vierköpfigen.

Ich habe den „viergestaltigen" Janus des Gavius Bassus mit dem Neubau Domitians in Verbindung gebracht und daraus den Schluß gezogen, daß dieser Schriftsteller nicht vor dem Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts gelebt hat. Zu demselben Ergebnis führt mich aber auch der Geist seiner Deutung. Ich halte sie für mithrisch beeinflußt. Und es fragt sich für mich nur: Kann man einen solchen mithrischen Einfluß auf römische Literatur schon für die Zeit annehmen, in die Gavius bisher gewöhnlich datiert wurde, d. h. für die Zeit des Cäsar oder des Antonius? Creuzer, der („Symbolik u. Mythol. d. alt. Völker" 3. 7. [3] S. 593) die Mithrasanalogie hier richtig erkannte, war aber in der Zeitfrage noch arglos. Wie er fast die ganze Janusspekulation als *Etruskisch* ansah, so meinte er auch, es bedürfe „keiner weiteren Zeugnisse, daß auch die Etruskische Priesterschaft im Sinne und Geiste des Morgenlandes" — er denkt speziell an die iranische Religion — „dachte und lehrte". Die Frage des Eindringens der Mithrasreligion in das Abendland ist ja auch heute noch umstritten. Eudoxos mag schon einige Kenntnis davon den

Gebildeten seiner Zeit vermittelt haben, und die Orientkriege des Pompejus mögen eine persönliche Berührung mit der römischen Welt eingeleitet haben. Ich bin aber doch geneigt, dem Manne, der heute als der beste Kenner des Mithraismus gelten darf, Fr. Cumont, in der Frage der zeitlichen Ausbreitung dieser Religion zuzustimmen (s. Cumont-Gehrich „Die Mysterien des Mithra", [3] 1923, S. 32 ff.). Danach kann trotz der Nachricht Plutarchs (vit. Pomp. 24) Mithra nicht vor dem Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts in Rom von sich reden gemacht haben.

Die Deutung.

Nachdem uns der Autor etwas länger aufgehalten hat, komme ich nun zu seiner Deutung. Der zweiköpfige Janus wird von ihm ganz auf die Rolle einer Mittlergottheit festgelegt. Das kommt in dreifacher Weise heraus: 1. Der Gott wird als „Dämon" bezeichnet. Das Wort ist offenbar mit Absicht gewählt. Wenn seine Bedeutung auch schwankt und es überhaupt für deus stehen kann, so ist es doch hier offenbar in diesem Sinne nicht gebraucht, sondern ganz so, wie z. B. Apuleius (d. d. Socr. c. VI) die Dämonen definiert: „quaedam divinae mediae potestates inter summum aethera et infimas terras in isto intersitae aëris spatio, per quas et desideria nostra et merita ad deos commeant." 2. Er ist ein Luftgeist. »Τεταγμένος ἐπὶ τοῦ ἀέρος«, sagt Lydus und an einer anderen Stelle (p. 63) »Ἰουνώνιον τουτέστιν ἀέριον«. 3. Er ist der Mittler zwischen Gott und Mensch. „Durch ihn werden die Gebete der Menschen zu den Höheren hinübergetragen" und er hat den „Blick zu den Göttern und zu den Menschen" gerichtet, oder er ist, wie Macrob dasselbe ausdrückt, „quasi superum et inferum ianitor" [26]).

Janus als Gebetspförtner ist zwar in bescheidener Form schon eine ältere Vorstellung (s. S. 115). Aber in der Auffassung des Gavius Bassus steckt etwas ganz Neues. Die Idee eines Mittlerwesens ist nichts Nebensächliches und Äußerliches mehr, sondern eine die ganze Deutung tragende und beherrschende Vorstellung. Ihr zuliebe wird auch das Wesen des Janus neu und originell bestimmt: Er ist ein Luftdämon. Sein mithrischer Eindruck wird verstärkt durch die allgemeinere Beobachtung, daß überhaupt zwischen Janus und Mithras auffallende Beziehungen hergestellt worden sind. Sie sind auch von

---

[26]) In Macrobs Formulierung bezeichnet inferi nicht etwa die Unterwelt, sondern die Menschenwelt. Das ist ein vielfach belegbarer Gebrauch. Servius (ad Aen. VII, 127) erklärt ihn: „*Hanc terram*, in qua vivimus, *inferos esse voluerunt*, quia est omnium circulorum infima", und kurz vorher etwas mystischer „secundum philosophorum altam scientiam, qui deprehenderunt bene viventium animas ad superiores circulos . . . redire . . ., male viventium vero diutius in his permorari corporibus permutatione diversa et *esse apud inferos semper.*" Vgl. auch Apul. d. d. Socr. c. V. „in haec terrae tartara".

Cumont anerkannt. In der gekürzten Ausgabe „Die Mysterien des Mythra" (deutsch von Gehrich, 1923) fehlen die Hinweise zwar, dagegen finden sie sich in dem größeren Werke „Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra" (1896—99) mehrfach. *Meine* Überzeugung ist es, daß Gavius Bassus den Wendepunkt bezeichnet, von wo an die Verschmelzung von Janus- und Mithras-Vorstellungen beginnt.

Mithras ist zunächst *auch* der große Mittler. Dafür haben wir ein klassisches Zeugnis in jener vielbeachteten Stelle bei Plutarch d. Js. et Os. c. 46: »Καὶ προςαπεφαίνετο (sc. Ζωροάστρης) τὸν μὲν (Ὡρομάζην) φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ᾽ ἔμπαλιν (Ἀρειμάνιον) σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ, μέσον δ᾽ ἀμφοῖν εἶναι Μίθρην. διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν μεσίτην ὀνομάζουσιν«. Da wird geradezu behauptet, daß in der Lehre Zarathustras Mithras die Rolle des Zwischengottes habe und daß auch sein Name dies bedeute. Und damit steht der Gott auf einer Stufe mit dem zweiköpfigen Janus, dem kein Erklärer so eindeutig diese Rolle zugewiesen hat wie Gavius Bassus. Was allerdings das Wort »μεσίτης« bei Plutarch für einen Hintergrund hat, darüber bestehen Meinungsverschiedenheiten. Cumont erklärt es anders als Eisler („Weltenmantel u. Himmelszelt" S. 415). Er stellt (im Lex. von Roscher u. Mithras Sp. 3055) drei verschiedene Möglichkeiten zusammen. Mir scheint, daß Plutarch mit seinem Gegensatz von Licht = Ormuzd und Dunkel = Ahriman nicht wesentlich anderes meint, als was Gavius Bassus mit superi und inferi bezeichnet, so daß sich für den zwischen beiden stehenden Mithras das Luftreich von selbst ergäbe. Der Ausdruck »φῶς τῶν αἰσθητῶν« kann meines Erachtens sehr wohl den physischen Himmel bezeichnen, die „superiores circuli", und der andere »σκότος καὶ ἀγνοία« die Erde als den Dauerbereich der „male viventia corpora". Man denke nur daran, wie z. B. Porphyrios in seiner Schrift „von den Götterbildern" (b. Euseb. praep. ev. III, 11, 5) [27]) unter Anwendung der Licht-Dunkel-Vorstellung die Luft (unter dem Mond) als das Gebiet des Schwankens zwischen Licht und Dunkel charakterisiert, als ein Reich, das bald »φωτίζεται«, bald σκοτίζεται«, wie die Seelen unter dem Monde das Göttliche vergessen.

Allerdings ist der neue Janusgedanke des Gavius Bassus nicht bloß der Ausdruck des zoroastrischen Dualismus, sondern gleichzeitig der einer allgemeineren religiös-philosophischen Weltstimmung. Und was den Mithras als das Vorbild des Janus anlangt, so hat der einen nicht zu unterschätzenden Konkurrenten nicht bloß im griechischen Götterboten Hermes, sondern noch mehr im Philonischen Logos. Der Logos gilt dem hellenistischen Juden aus der Zeit um Christi Geburt

[27]) Abgedruckt bei Bidez „Vie de Porphyre" (1913, S. 7 der Texte).

nicht bloß als „Erzengel“ und „uralt“, sondern auch als »ἱκέτης« und »πρεςβευτής« und, mit ausdrücklichem Gebrauch des Wortes, als „Mitte“ zwischen Göttlichem und Vergänglichem. Das wichtigste Zeugnis dafür steht in der Schrift „Quis rer. div. heres“ 42: »Τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δωρεὰν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατὴρ, ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος. Ὁ δ'αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον, πρεσβευτὴς δὲ τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον. Ἀγάλλεται δὲ ἐπὶ τῇ δωρεᾷ . . . φάσκων »Κ'αγὼ εἱστήκειν ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ὑμῶν, οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεός ὢν, οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων« etc., wozu man heranziehen mag „d. vit. Mosis“ II., 166 die dort allerdings von Moses gebrauchte Bezeichnung: »οἷα μεσίτης καὶ διαλλακτής«. Philon ist auf jeden Fall der Gedanke des Mittlers und Helfers und Fürsprechers in religiösem Sinne vollkommen vertraut.

Wäre es nun auch erlaubt, die Anregung zu der neuen Janusauffassung in der Philonischen Gedankenwelt zu suchen, so wäre es trotzdem nicht angängig, Gavius Bassus *früher als Philo* anzusetzen. Die Sache liegt aber vermutlich so, daß die merkwürdige Übereinstimmung zwischen Mithras und dem Logos sich höchstwahrscheinlich aus einer Beeinflussung des Judentums durch den Mithraismus erklärt (vgl. z. B. A. Drews „D. Entst. des Christ. aus d. Gnost.“, 1924, S. 35), sodaß wir auch auf diesem Umwege wieder zum Mithras kämen. Für eine *direkte* Anregung von daher sprechen aber nicht nur die vielen sonstigen Beziehungen, sondern auch die Definition des Janus als eines *Luftgeistes*. Denn die hier zugrunde liegende Vorstellung von der Luft als einem Mittelreich zwischen zwei halb naturalistisch, halb religiös gedachten kosmischen Reichen ist gerade auch für den Mithraismus bezeugt. Im Eingang der Bundahish (s. Cum.-Gehr. S. 8) wird eine Lehre vorgetragen, wonach zwischen Ormuzd und Ahriman in der Mitte derLuftraum sich befindet. Nun ist zwar nach Spiegel („Iran. Altertumsk.“ S. 397) der Bundahish ein verhältnismäßig spätes Werk, später als die Zeit der Sassaniden, er soll aber doch aus „älteren, unzweifelhaft echten Schriften geschöpft“ haben und die kosmische Welt nach dem zoroastrischen System beschreiben. Der Name für dieses Luftreich ist dort vayu. Das Wort ist etymologisch verwandt mit ire und vielleicht mit ianua (s. S. 113), und dieser vayu würde sich so eventuell sogar durch den Namen als ein mithrischer Janus erweisen. Wie auch die speziellen Zusammenhänge sein mögen, so viel glaube ich als sicher annehmen zu dürfen, daß in den ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit eine stoisch-naturalistische Form eines mithrischen Dogmas bestand, wonach der kosmisch als Luft gedachte Mithras als Mittler zwischen der Sphäre des himmlischen Lichtes und dem dunklen Menschenreich gedacht war.

Der römische Erklärer mag für seine These vom Janus als Luftgeist von der alten Eanus-Etymologie ausgegangen sein. Und er mag weiter auch den Beinamen „Junonius" herangezogen haben. Lydus (d. mens. p. 63) erläutert ihn kurz: »'Ιουνώνιον τουτέστιν ἀέριον«. Juno entspricht der griechischen Hera und diese bedeutet — so steht es schon in Platos Kratylos, und so ist es seitdem gang und gäbe — die Luft = aer. Und Servius (ad Aen. VII, 610) berichtet von der Luft, sie wäre „die Erzeugerin der Stimme" („vocis genitor"). So kann sie auch als Gebetsvermittler gelten und uns „den Weg bahnen zu den Ohren der Götter" (Arnob.). Nur darf man nicht annehmen, Gavius Bassus wäre sozusagen von sich aus, d. h. durch seine eigene griechisch naturalistische Ausdeutung des Junonius zu seiner Janusdefinition gekommen.

Mithras ist als Luftgeist aufgefaßt worden. Daher rührt auch seine Gleichsetzung mit dem griechischen Hermes und dem römischen Mercurius. Für den Mercurius-Mithras liegen allerlei Zeugnisse vor; ich verweise z. B. auf die Inschrift im zweiten Stockstadter Mithräum: „D[eo] i[nvicto] M[ithrae] Mercurio", oder die aus Vaucluse „Deo Mercurio Mithrae" (bei Cum.-Gehr. S. 131 Anm. 1), und auf die Bezeichnung, mit der in den neuen manichäischen Fragmenten von Turfan Mithras angerufen wird: „Mithras, großer . . . Götterbote . . ." (Cum.-Gehr. S. 116 Anm. 6). Neuerdings aber hat sich in einem Dieburger Mithräum ein weiterer, höchst interessanter Beleg gefunden, der auch gerade für uns Deutsche von hohem religionsgeschichtlichen Wert ist (s. Fr. Behn „Das Mithrasheiligtum von Dieburg" = „Röm.-Germ. Forsch." Bd. 1, 1928). In dem Mittelbild der Vorderseite ist dort im Mithrasheiligtum als Kultbild — Wodan gefunden worden, d. h. ein Gott in flatterndem Mantel und mit einem Bogen, auf einem Pferd [28]), galoppierend (S. 9). Behns Erklärung, daß hier im germanischen Lande auch Mithras *germanische* Form angenommen habe und sich als Wodan seiner Gemeinde zeige, hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. Der Grund ist ebenfalls richtig von ihm erkannt: „Von den Göttern verehren sie am meisten Mercur," sagt Tacitus von den Germanen (Germ. c. 9). Daß er damit den Wind- und Luftgott Wodan meint, ist sicher. So haben sich im Mercur Wodan und Mithras geeinigt.

Diesem Mithras-Mercur ist von Gavius Bassus der zweiköpfige Janus angeglichen worden [29]). So wird denn auch bei Apuleius (de Magia, Zweibrückener Ausgabe, 1788, S. 69) [29*]) — wir sind da wieder im zweiten Jahrhundert n. Chr. und bei einem Mitglied von allerlei

[28]) Besprochen von A. D. Nock im Gnomon (6. Bd. H. 1, S. 30 II.).

[29]) Es wäre falsch, seinen Luftgeist auszuwerten zur Gewinnung des *eigentlichen* Janussinnes, und daraus eine urtümliche Wesensähnlichkeit von Janus und Hermes zu erweisen. Der Janus als Luftgeist ist vielmehr mithrisch.

[29*]) Eine andere Ausgabe stand mir leider nicht zur Verfügung.

Geheimkulten — Mercurius fast mit denselben Worten gekennzeichnet wie bei Gavius Bassus der Janus biceps: „Deus iste Superum et Inferum commeator", was man mit dem „superum et inferum ianitor" vergleichen muß. Und auch dieser „Mercuriolus" ist ein δαίμων. Die Prozeßgegner jedenfalls nennen ihn „daemonius". Es ist ja, so sehr auch Apuleius das Gegenteil behauptet, tatsächlich nicht der schöne griechische Hermes, sondern, sonst könnte das Gerede der Leute kaum aufkommen, ein Götze und eine Zauberpuppe: die Gegner nennen sie ein „cadaver" und „horribilis" und „larvalis". Und in dieser Zauberfunktion besteht eine weitere Ähnlichkeit mit Janus und diesem Mithras (Näheres s. S. 187). Und endlich begegnet auch hier bei Apuleius neben dem Mittlergott der Allgott, „totius rerum naturae causa", wie neben dem Janus biceps des Gavius Bassus der Janus quadriformis. Ich erkläre die Parallele aus mithrischem Mysterienkult.

Ich komme damit zu dem vierköpfigen Janus des Gavius Bassus. Seine Erklärung ist bei Lydus sehr kurz ausgefallen: »τετράμορφον ἀπὸ τῶν τεσσάρων τροπῶν«. Das bedeutet: Die Viergestaltigkeit ist ein Symbol der vier Himmelsrichtungen. Das klingt zunächst ganz harmlos naturalistisch. Bei Macrob lautet die Formel beinahe ebenso kurz so: „quasi universa climata *maiestate* complexum", aber sie klingt etwas religiöser, die „Hoheit" des Gottes ist eigens betont und in dem complecti die kosmische *Einheit*. Dieser Gott der vier Himmelsrichtungen ist der kosmische Ur- und Allgott. Daß er in den Mithräen verehrt wurde, dafür haben wir ein sprechendes Zeugnis bei dem neuplatonischen Philosophen Porphyrios, in seiner Deutung der „Nymphengrotte". Da heißt es (d. antr. nymph. c. 5): »Πρῶτα μέν, ὥς φησιν Εὔβουλος, Ζωροάστρου αὐτοφυὲς σπήλαιον ἐν τοῖς πλησίον ὄρεσι τῆς Περσίδος ἀνθηρὸν καὶ πηγὰς ἔχον ἀνιερώσαντος εἰς τιμὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρου εἰκόνα φέροντος τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε, τῶν δὲ ἐντὸς κατὰ συμμέτρους ἀποστάσεις σύμβολα φερόντων τῶν κοσμικῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων«. Da handelt es sich um die Geburtshöhle des bekanntlich aus einem Felsen geborenen Mithras. Sie ist geweiht zur Erinnerung an den Demiurgen des Weltalls, und drinnen sind in regelmäßigen Abständen die Symbole der, doch wohl vier, kosmischen Elemente und »κλίματα«. Kann man noch zweifeln, woher Gavius Bassus seine Auffassung vom vierköpfigen Janus hat? *Der neumodische Bau des Quadrifrons ist ihm, so kühn der Einfall scheint, ein Analogon zu der Mithrasgrotte.* Der vierköpfige Janus ist der Urgott, der Anfang und Grund aller Dinge, „totius rerum naturae causa . . . et origo *initialis*", wie Apuleius sagt — so war der deus initialis der älteren Deuter gut untergebracht —, der zweiköpfige aber der Mittlergott. Bei Gavius Bassus

selbst werden wohl neben den vier Himmelsrichtungen *auch die vier Elemente* genannt gewesen sein[30]. Wenn sie bei Lydus und bei Macrob in gleicher Weise *ausgelassen* sind, so wird das an einer gemeinsamen Quelle liegen. Bei Isidor, or. VIII, 37, aber stehen sie: „Quum vero faciunt eum quadrifrontem et Janum geminum appellant, ad quattuor mundi partes hoc referunt vel ad quattuor *elementa* sive tempora" [31]. Auffallen wird in der Erklärung des Porphyrios vielleicht die Benennung des Mithras als des „*Vaters* aller Dinge". Die Rolle des kosmischen *Schöpfers* überrascht ja bei ihm nicht; er entspricht darin dem Ἥλιος νοερός, den derselbe Porphyrios in seiner Rede auf den König Helios so ganz im Sinne des μέσος (also = μεσίτης) schildert. Bei Apuleius sind der Urgott und der Mercuriolus schärfer geschieden. In dem Janus des Gavius Bassus aber sind Einheit und Verschiedenheit in gleicher Weise ausgedrückt.

Wenn ich also im ganzen feststelle, daß Gavius Bassus zu seiner Januserklärung unter dem Einfluß mithrischer Geheimlehren gekommen ist, so ist damit nicht gesagt, daß nicht auch die Mithrastheologen ihrerseits bei der Ausgestaltung und Rationalisierung ihres Dogmas im Abendland an vorhandene Janusdeutungen anknüpften. Das ist sogar meine feste Überzeugung. Ich werde mich im Kapitel VI noch weiter darüber auslassen. Der vierköpfige Janus, aber auch nur dieser, ist bei Gavius Bassus, und erst bei diesem, aber nicht schon bei Messala, das, was man gewöhnlich den mithrischen Aion nennt. Gavius Bassus erst oder ein ihn benutzender Religionsschriftsteller hat den Janus des Messala mit dem Janus quadriformis identifiziert und beide mit dem Aion.

Der angebliche Aion des Messala beruht auf der späteren Unterscheidung des Gavius Bassus.

Die Untersuchung hat uns jetzt wieder zu jenem in der Religionsgeschichte so viel mißbrauchten Sätzchen geführt, in dem man bisher ein zuverlässiges Zeugnis für die Vorstellung von einem Gott Aion bei einem Römer der Cäsarianischen oder gar der Sullanischen Zeit sehen zu dürfen glaubte. Es steht bei Joh. Laur. Lydus, de mens., S. 64: »ὅθεν ὁ Μεσσαλᾶς τοῦτον εἶναι τὸν αἰῶνα (*Αἰῶνα*) νομίζει«. Die Feststellung Reitzensteins („Poimandres" S. 274) „In religiösem Gebrauch begegnet uns das Wort *Αἰών* zuerst bei Messala, dem Konsul des Jahres 53 v. Chr.", scheint inzwischen allgemein angenommen

[30]) Vgl. zu dieser mystischen Rolle der Himmelsgegenden und Elemente die S. 139 Anm. 17 genannte Arbeit von S. Eitrem. Da heißt es S. 59 in der Zusatznote richtig: „Auch die 4 Himmelsgegenden wurden, wenigstens in der späteren Magie, geradezu als Elemente aufgefaßt."

[31]) Bei August d. civ. D. VII, 8 fehlen bei sonst ganz ähnlichem Wortlaut die quattuor partes mundi.

zu sein. Auch Norden („Die Geburt des Kindes", 1924, S. 31) sieht in dem Lydussätzchen ein beglaubigtes Zeugnis für die Aionsidee in der Zeit Sullas und Cäsars.

Und doch läßt sich beweisen, daß die Annahme auf einer Täuschung beruht. Von den bisherigen Erklärern ist, soweit ich sehe, nur Kahl (Philol. Suppl. V, 1889, S. 745) der richtigen Auffassung nahegekommen, indem er die Formulierung des Satzes auf Cornelius Labeo oder eventuell sogar auf Lydus selbst zurückführte und die Einsetzung des Aion als später ansah. „Es muß zweifelhaft bleiben," schreibt er, „ob Labeo selbst schon den Ausdruck αἰών gebraucht hat; wahrscheinlicher ist, daß er von Lydus oder dem Autor, der ihm die Kenntnis des Labeonischen Exkurses über Janus vermittelte, eingeführt wurde." Kahl hat jedenfalls insoweit vollkommen recht, daß die Feststellung, Messala halte den Janus für den Aion, nicht den direkten Gebrauch des Wortes Aion durch Messala besagt. Es kann doch sehr wohl das Urteil eines Späteren sein, der von sich aus konstatiert, daß der Vierelementengott, wie ihn Messala schildert, derselbe sei wie der Aion. Und Lydus sagt ja auch nicht, Messala *nenne* Janus den Aion, sondern nur, er *halte* ihn *dafür*. Das bedeutet doch einen Unterschied. Und schon deswegen hätten die Feststellungen Kahls zu größerer Vorsicht mahnen sollen.

Der wirkliche Sachverhalt läßt sich aber noch weiter aufklären, als es Kahl gelungen ist. Entscheidend ist dabei das eine Wörtchen »τοῦτον«. Es ist in unserm Lydustext, wie wir ihn in Wünschs Ausgabe lesen, vollkommen unverständlich. Dort sieht es sogar so aus, als ob es sich auf den *Januar* bezöge, was natürlich ganz sinnlos ist. Man sagt, es beziehe sich auf Janus, und so gibt es z. B. auch Norden („D. Geb. d. K." S. 31 Anm. 6) an. Er zitiert da den Satz als aus „Labeo oder Praetextatus" entlehnt und vermerkt hinter »τοῦτον« in Klammern „den Janus". Dann aber hätte man doch eher »αὐτὸν« erwartet. *Der Grund alles Mißverständnisses ist, daß die Einsicht in die wahre Beschaffenheit unseres Lydustextes fehlte.* Und für dessen richtige Einschätzung, die von großer Tragweite sein kann, ist deshalb dieses Kapitel unserer Untersuchung ebenso wie das folgende besonders lehrreich. Ich habe indessen schon in einem im Philologus (LXXVII. / N. F. XXXI 3/4) erschienenen Aufsatz dargelegt, daß wir es bei der Lydusschrift „von den Monaten" mit einem ganz verderbten und zerflatterten Excerptenkonglomerat zu tun haben, das den fortlaufenden Zusammenhang, wie Wünsch ihn hergestellt hat, nicht verträgt. Das bestätigt sich denn auch hier. Der Satz »ὅθεν M. τοῦτον εἶναι τὸν αἰῶνα νομίζει« gehörte ursprünglich überhaupt nicht zu den Januaretymologien, sondern er schloß sich an die davorstehende und in Wünschs Text jetzt weit getrennte Notiz über einen Janus

quadriformis an. Der Zusammenhang war etwa so: »Ἔνθεν καὶ τετράμορφον ἀπὸ τῶν τεσσάρων τροπῶν. ὅθεν ὁ Μεσσαλᾶς τοῦτον εἶναι τὸν αἰῶνα νομίζει«. Auch dies war natürlich noch nicht der volle Originaltext, die beiden Sätze sind vielmehr lediglich losgerissene Fetzen. Aber Sinn und Zusammenhang treten jetzt klar hervor, und das sonst unverständliche »τοῦτον« bekommt jetzt seine Berechtigung. Es bezieht sich nicht auf den Janus überhaupt, sondern nur auf einen *speziellen* Janus, den vierköpfigen, den »τετράμορφος«, der dort dem gewöhnlichen »δίμορφος« gegenübergestellt wird: p. 63 f. »οἱ μὲν δίμορφον αὐτὸν μυθολογοῦσιν« etc. Wir kennen den Autor dieser Unterscheidung: Gavius Bassus. Der Inhalt des Sätzchens, von dem wir ausgingen, ist also der, daß irgend jemand, sei es Gavius Bassus selbst oder vielleicht noch ein Späterer, feststellte, daß der Janus, den Messala schilderte, sich decke mit dem Janus quadriformis des Bassus. Und der wird hier gemäß einer später üblichen Bezeichnung kurz Aion genannt. Denn der Aion ist vorwiegend der Ur- und Elementengott. Daraus ergeben sich weiter wichtige Folgerungen: Davon, daß Messala selbst die Bezeichnung Aion gebraucht habe, kann keine Rede mehr sein, und der Augur hat als Zeuge einer frühen römischen Aionsidee von nun an auszuscheiden. Der früheste Zeuge könnte Gavius Bassus sein. Da seine Zeit aber, wie ich dargelegt habe, sehr unbestimmt ist, so ist er, selbst wenn *er* das Wort Aion gebraucht haben sollte, für die zeitliche Fixierung der Aionsvorstellung nur schwer zu gebrauchen und keinesfalls als ein Zeuge für deren Geltung in der vorcäsarianischen Zeit. Mit diesem Ergebnis wird aber auch gewissen weittragenden und vielbeachteten Konstruktionen Nordens eine wesentliche Stütze entzogen. In seiner Schrift „Die Geburt des Kindes" kommt es ihm ja bekanntlich darauf an, zu zeigen, daß der Geburtstag des von Vergil in der 4. Ekloge prophezeiten göttlichen Kindes mit dem Geburtstag eines Gottes Aion zusammenfalle; das sei der 6. Januar. Das Wort „aevum" in den Vergilversen (v. 10 f.) „Teque adeo decus hoc aevi, te consule inibit, Pollio, et incipient magni procedere menses" setzt er mit dem personifizierten Aion gleich und benutzt es (S. 41), um als Datum der Geburt des Kindes den Aionstag, d. h. den 6. Januar zu errechnen. Und als Beweis für die Bezugnahme auf diesen Gott Aion und auf sein Fest bei Römern der Cäsarianischen Zeit dient ihm wiederholt — z. B. S. 41 f. — gerade jene Lydusstelle. Er erklärt sie unrichtig so (S. 42 Anm. 1) „Messala hält diesen (den Janus) für den Aion" statt „Weswegen M. *diesen* Janus, d. h. den quadriformis, für den Aion hält".

Wir müssen demgegenüber betonen, daß Messala als Zeuge für einen Gott Aion und ein Aionfest überhaupt auszuscheiden hat.

In der Notiz des Lydus (S. 64): »ὅθεν ὁ Μεσσαλᾶς τοῦτον εἶναι τὸν αἰῶνα νομίζει, καὶ γὰρ ἐπὶ τῆς πέμπτης τοῦ μηνὸς τούτου ἑορτὴν *Αἰῶνος* ἐπετέλουν οἱ πάλαι«, stammt wie der erste Satz so auch der zweite nicht von Messala, sondern von einem Späteren — jedenfalls von einem Gelehrten, der, wie Longin *griechisch* eingestellt, für die gezwungene Erklärung, der Monatsname Januar komme von Αἰών, auf ein altes in diesem Monat, speziell am 5./6. Januar gefeiertes Aionfest verweist. Nichts zwingt uns anzunehmen, daß dies ein römisches oder auch nur den Römern der Cäsarianischen Zeit geläufiges Fest gewesen sei. Der *späte Synkretist* beruft sich zur Herleitung des römischen Wortes Januar auf ein irgendwo in diesem Monat gefeiertes Fest.

Ob nach Entzug dieser Stütze Nordens Aufstellungen überhaupt noch genug Festigkeit haben, ist eine Frage für sich. Sie bauen sich ja nicht allein auf die Angaben der Lydusstelle auf. Aber das eine scheint mir sicher: Jene Kardinalverse der Vergilischen Ekloge „Teque adeo decus hoc aevi, te consule inibit, Pollio, et incipient magni procedere menses" beziehen sich nicht auf ein Aionfest am 6. Januar, sondern auf das römische offizielle Neujahr, auf die Januarischen Kalenden, auf den Tag des Amtantritts der Reichspräsidenten. Denn auf Janus als *Anfangsgott* und nicht auf einen Aion als Zeitgott verweisen allzu deutlich auch die gewählten Verba: inibit und incipient. Und es ist nur das gemeint, daß mit dem Amtsantritt des Konsuls Pollio zugleich ein neues Weltzeitalter beginnt. Nach Nordens Meinung hätten in des Dichters Vorstellung beherrschend zwei „gräco-ägyptische" Feste gestanden, das Heliosfest am 25. Dezember und ein Aionfest am 6. Januar, als eine glanzvolle Umrahmung des Tages von Pollios Amtsantritt. In Wirklichkeit aber denkt Vergil an das römische Janusfest selbst. *Dieser 1. Januar* bekommt eine erhöhte Bedeutung *als Fest des deus initialis:* denn *er* ist Anfang und Geburt einer neuen Welt. Es ist merkwürdig, daß Norden, obwohl er selbst zugeben muß, daß in jener Vergilstelle alles auf den 1. Januar verweist, diesen Termin trotzdem ablehnt. „Hätten wir keine andere Überlieferung, so würden wir *vielleicht* sagen: der Aiontag sei der 1. Januar. Nun aber haben wir das Datum des 6. Januar als ein ganz festes kennen gelernt: für Rom ist er, wie bemerkt" — und es wird auf jenes Lyduszitat verwiesen — „durch ein Zeugnis aus Cäsarianischer Zeit beglaubigt." Das sind Nordens eigene Worte. Fällt nun aber *die* Beglaubigung des Aion ebenso wie die des Aionfestes, auf die Norden anspielt, weg, dann haben wir um so weniger Anlaß, die bei Vergil so deutliche Bezugnahme auf den 1. Januar zu leugnen. Ob bei dem Dichter der Gedanke an ein gräko-ägyptisches Aionsfest am 6. Januar überhaupt eine Rolle spielt, wird mir so höchst fraglich.

Die Erklärung des Namens Januar bei Longin.

Im Zusammenhang mit der soeben besprochenen Aionstelle berichtet Lydus (S. 64) auch von einem Versuch des griechischen Professors Longin, den Namen Januar etymologisch zu erklären. Auch diese Stelle ist meines Erachtens bisher nicht richtig verstanden worden. Zwar hat R. Reitzenstein (Poim. S. 274) ihr eine neue Deutung gegeben, die auch viel Anklang fand. Ich halte aber auch sie für nicht richtig. Und es sei mir deswegen gestattet, auf diese Etymologie Longins, obwohl sie mit meiner Hauptuntersuchung nur locker zusammenhängt, hier etwas näher einzugehen. Ich muß den Lydustext, unter Wiederholung der im vorigen Abschnitt schon vermerkten Stelle, nochmals in größerem Umfang hierhersetzen: »καὶ οἱ μὲν δίμορφον αὐτὸν μυθολογοῦσι, νῦν μὲν κλεῖς τῇ δεξιᾷ φέροντα ὡσανεὶ θυερὸν, νῦν δὲ τῇ μὲν δεξιᾷ τριακοσίας τῇ δὲ ἑτέρᾳ ἑξήκοντα πέντε ψήφους ἀριθμοῦντα ὥσπερ τὸν ἐνιαυτόν. ἔνθεν καὶ τετράμορφον ἀπὸ τῶν τεσσάρων τροπῶν. καὶ τοιοῦτον αὐτοῦ ἄγαλμα ἐν τῷ φόρῳ τοῦ Νερβᾶ ἔτι καὶ νῦν λέγεται σεσωσμένον. Λογγῖνος δε *Αἰωνάριον* αὐτὸν ἑρμηνεῦσαι βιάζεται ὡσεὶ τοῦ αἰῶνος πατέρα, ἢ ὅτι ἕνον τὸν ἐνιαυτὸν Ἕλληνες εἶπον, ὡς Καλλίμαχος ἐν πρώτῳ αἰτιῶν

τετράενον Δαμάσου παῖδα Τελεστορίδην,

ἢ ἀπὸ τῆς ἴας ἀντὶ τοῦ τῆς μιᾶς κατὰ τοὺς Πυθαγορείους. Ὅθεν ὁ Μεσσαλᾶς τοῦτον εἶναι τὸν αἰῶνα νομίζει. καὶ γὰρ ἐπὶ τῆς πέμπτης τοῦ μηνὸς τούτου ἑορτὴν *Αἰῶνος* ἐπετέλουν οἱ πάλαι«.

Zunächst gilt es, sich einmal darüber klarzuwerden, welche Rolle die Longinstelle in dem Zusammenhang überhaupt spielt. Da ergibt sich denn, nachdem wir im vorigen Kapitel gesehen haben, daß die Worte »ὅθεν ὁ Μεσσαλᾶς . . . νομίζει« sich an die jetzt in Wünschs Text weit vorausliegenden »καὶ τοιοῦτον αὐτοῦ ἄγαλμα . . . σεσωσμένον« anschließen müssen, *daß die Longinetymologie mitten in einen anderen Zusammenhang störend hineingeschoben ist.* Sie stand ursprünglich wohl *auch* in der Schrift „von den Monaten", aber in anderem Zusammenhang, in einer Art tabellarischer Übersicht über die Herkunft des Monatsnamens Januar, wovon bei Lydus noch mehrere andere Stücke erhalten sind, z. B. S. 66 Z. 9 ff: »καὶ ἀπὸ τῆς ἰανούας ὅ ἐστι θύρας, Ἰανουάριον ὀνομασθῆναι« oder Z. 15 ff: »ἐξ οὗ τόν τε μῆνα κληθῆναι Ἰανουάριον« oder Z. 18 ff: »οὗτος δὲ ὁ μὴν πρότερον Μονίας ἐκαλεῖτο ἀπὸ τῆς μονάδος«. Der Zusammenhang, in den sie in dem jetzigen Excerpt X hineingeraten ist, handelte, wie schon (S. 148) gezeigt, von Janus*bildern,* und zwar zuerst von dem zweiköpfigen und dann von dem vierköpfigen Janus. Mitten in die Ausführungen über den letzteren wurde die Januaretymologie von dem Excerptor — schwerlich von Lydus selbst — deswegen aufgenommen, weil der Quadrifons ja der Aion sein soll und Longins Etymologie auch den

Aion heranzog, aber — und dies haben, durch Wünschs Text getäuscht, die bisherigen Erklärer verkannt — nur mit der ersten Hälfte.

Übrigens lag schon Suidas der korrumpierte und zerexcerpierte Lydustext vor; und er hat ihn zu geradezu sinnlosen Feststellungen verleitet (unter Ἰανουάριος). Indem er die Übersicht über die *Janusbilder* in höchst naiver Weise mit der über die Etymologien des *Monatsnamens* vermischte, wurden bei ihm aus Statuen des Janus *Statuen des Januar:* »Τὸ ἄγαλμα τοῦ Ἰανοναριόυ ἱστοροῦσι τετράμορφον . . .« [32])

So bestätigt sich hier, was ich seinerzeit in meinem S. 155 erwähnten Aufsatz dargelegt habe. Die Lyduserklärung muß immer wieder zu Irrtümern führen, wenn man unter Verkennung der Fetzengestalt des überlieferten Textes an den von Wünsch hergestellten fortlaufenden Zusammenhängen allzu stramm festhält. Und das gilt nun auch für das Verständnis der Longinstelle im besonderen.

Reitzenstein hat nun im Poimandres (S. 274) die Janus (Januar)-Etymologie Longins aufhellen zu können geglaubt. Longin soll den Namen Januar *ausschließlich* vom Aion abgeleitet haben: Januarios = Aionarios, und zwar durch zwei verschiedene, in unserm Lydustext mit ἤ — ἤ einander gegenübergestellte Etymologien. Die erste soll vom *griechischen* ἔνος (Jahr) ausgehen und durch Einschiebung eines α zu der *lateinischen*, bei Cicero belegten Form Eanus kommen. Die zweite dagegen leite dasselbe Wort Aion aus ἴα ὤν (Jaon) ab und setze ihn so dem Ja-nus gleich.

Ich muß mich wundern, daß die Bedenken, die *mir* wenigstens Reitzensteins Hypothese als unmöglich erscheinen lassen, bisher nicht mehr auffielen. Was soll denn zunächst Aion etymologisch, nicht dem Sinne nach, mit ἔνος zu tun haben? Nimmt man aber die Verwandtschaft trotzdem an, so ist doch *das* ganz ausgeschlossen, daß die lateinische Form Eanus, die für diese Ableitungsreihe geradezu entscheidend ist und keineswegs wie eine Selbstverständlichkeit dem Leser zugemutet werden konnte, einfach weggelassen wurde. Zum mindesten müßte auch Reitzenstein mit einer Lydusverstümmelung rechnen. Und endlich bedeutet Eanus weder bei Cicero (d. n. d. II, 67) noch bei Macrob (sat. I, 9, 11) noch überhaupt an irgend einer belegbaren Stelle das Jahr, sondern bei Cicero die ianua als Durchgang und bei Macrob das Weltall „quod mundus semper eat". Bei Servius (ad Aen. I, 269) wird annus in Verbindung gebracht mit anus = Kreis (Ring); dabei wird zwar der Begriff des redire heran-

[32]) Zwar heißt es bei Fulgentius mitol. II fab. 5 am Ende auch *Januarius* bifrons pingitur, quod et praeterita respiciat et futura". Auch da ist natürlich Janus gemeint. Aber die Sachlage ist dort ganz anders, weil der Teiresias, dem der Januarius gleichgesetzt wird, eine *Jahreszeit* bedeuten soll und alles sich um Jahreszeiten dreht.

gezogen, aber nur wegen der *Form:* „Annus autem dictus quasi anus, id est anulus, quod in se redeat, ut est, atque in sua se vestigia volvitur." Kurz, Longin müßte den Eanus in der Bedeutung von Jahr erst erfunden haben. Das Altertum mag sich auf etymologischem Gebiete manch unerhörte Naivität geleistet haben, aber eine derartige Januarableitung, wie Reitzenstein sie entwickelt, ist dem gelehrten athenischen Professor denn doch nicht zuzutrauen.

Ich verstehe die Stelle ganz anders. Es handelt sich darin nicht um *eine* Etymologie des Monatsnamens Januar, *sondern um zwei.* Beide sind ganz griechisch. *Nur in der einen wird das Wort von Aion abgeleitet.* Januarius wird nämlich erklärt 1. als Aionarios oder 2. als Ja[e]nuarios. Dem Sinne nach erklärt ihn die erste Etymologie als einen, der es mit der Zeit überhaupt (αἰών) zu tun hat, und die zweite als einen, der es speziell mit dem einen Jahre zu tun hat. (Ἰάενος).

Das erste Stück, das die Aionsableitung enthält, ist zwar durchsichtiger als das zweite, aber doch von Schwierigkeiten nicht frei. Für die etymologische Gleichsetzung von Januarius und Aionarios wird zunächst eine weitere Begründung, ich meine eine formale, überhaupt nicht gegeben. Schon Lydus scheint sie aber als eine Gewaltsamkeit empfunden zu haben, wenn er von ihr das Wort »βιάζεται« gebraucht. Und Tzetzes — ich habe die Stelle aus dem Thes. Gr. L. unter *Αἰωνάριος* entnommen — hat wohl über Longins Einfall das rechte Urteil gefällt, wenn er sagt: „Nur Longin sagt Aionarios, alle andern Leute aber Januarios" (»Τὸν *Αἰωνάριον* κικλήσκει μὲν Λογγῖνος, Ιανουάριος δὲ ἀνέρες πάντες καλέουσιν«). Durch den *Sinn* lag die Gleichsetzung allerdings sehr nahe, weil Janus als die Zeit schlechthin, das aevum, wie Plinius sagt, eine gegebene Vorstellung war. Daß Longin den *Gott* Aion dabei im Auge hatte, ist möglich, aber nicht sicher.

Eine besondere Schwierigkeit enthält da der Ausdruck »ὡσεὶ τοῦ αἰῶνος πατέρα«. Suidas, der auch schon so las, scheint das verstanden zu haben als „gleichsam als den Vater des Jahres". In Wirklichkeit müßte es bedeuten „gleichsam als den Vater der Zeit" oder „den Vater des Aion". Beides aber ist, vom Januar gesagt, sinnlos. Viel Beifall hat die Änderung O. Plasbergs gefunden »ὡσεὶ τοῦ *Αἰῶνος* ἦρα«. Falls »ἦρα« wirklich das Richtige trifft, so würde ich doch lieber schreiben »ὡσεὶ τοῦ αἰῶνος ἦρα«.

Auf jeden Fall reicht die Aionsetymologie nur bis zu diesen Worten, und es beginnt jetzt eine ganz andere, Januarius = Jaenuarios. Darin wird der Bestandteil Janus erklärt als zusammengesetzt aus Ja (Eins) und ἔνος (Jahr). Und als Beleg für diesen Jaenos wird aus einem Kallimachosvers τετράενος angeführt. Voraussetzung für meine Auffassung der Stelle ist allerdings, daß wir tatsächlich, wie

ich es schon S. 155 gezeigt habe, mit einem vollständig in Unordnung geratenen und verderbten Lydustext rechnen dürfen. Vor allem muß das überlieferte ἤ—ἤ falsch sein. Der ursprüngliche Wortlaut wird sich mit unbedingter Sicherheit kaum noch rekonstruieren lassen. Ungefähr könnte er so gelautet haben: »Λογγῖνος δὲ *Αἰωνάριον* αὐτὸν ἑρμηνεῦσαι βιάζεται ὡσεὶ τοῦ αἰῶνος ἦρα ἤ, ὅτι ἔνον τὸν ἐνιαυτὸν Ἕλληνες εἶπον, Ἰαενουάριον, ὡς Καλλίμαχος ἐν πρώτῳ αἰτιῶν

τετράενον Δαμάσου παῖδα Τελεστορίδην,

wozu als Randbemerkung gekommen sein könnte »ἀπὸ τῆς ἴας ἀντὶ τοῦ τῆς μιᾶς κατὰ τοὺς Πυθαγορείους«.

2. *Janus als Seelenführer. Nach Praetextatus.*

Bei Gavius Bassus war Janus, wohl analog einer entsprechenden Auffassung des Mithras, noch mehr im Geiste eines stoisch-naturalistischen Rationalismus gedeutet. Im vierten Jahrhundert stoßen wir auf eine mystischere Um- und Weiterbildung des mithrisch empfundenen Janus. Sie ist wieder bei Lydus überliefert (d. mens. IV S. 65) und lautet: »Ὁ δὲ Πραιτέξτατος ὁ ἱεροφάντης ὁ . . . καὶ Κωνσταντίνῳ τῷ αὐτοκράτορι συλλαβὼν . . . δύναμιν αὐτὸν (sc. Ἰανόν) εἶναί τινα βούλεται ἐφ᾽ ἑκατέρας *Ἄρκτου* τεταγμένην καὶ τὰς θειοτέρας ψυχὰς ἐπὶ τὸν σεληνιακὸν χορὸν ἀποπέμπειν«.

Über die Persönlichkeit des Verfassers stehen da wenigstens einige Angaben. Sie sind allerdings nicht ganz unbedenklich. Als sicher dürfen wir annehmen den Namen Praetextatus und für die Zeit das vierte nachchristliche Jahrhundert. Nach Kahl (Philol. Suppl. V S. 731) wäre Praetextatus 360—370 praefectus urbi gewesen. Schultze („Altchristl. Städte und Landschaften", I. Konstantinopel (1913) 7. A. 2) läßt diesen als den im Jahre 387 verstorbenen Stadtpräfekten gelten, erhebt aber gegen die Mitwirkung bei der Gründung Konstantinopels Bedenken.

Uns interessiert seine *Deutung*. Sie knüpft bei Lydus schon äußerlich in der sprachlichen Form an die des Gavius Bassus an. Aus dem »δαίμων τεταγμένος ἐπὶ τοῦ ἀέρος« ist eine »δύναμις τεταγμένη ἐφ᾽ ἑκατέρας *Ἄρκτου*« geworden. Und inhaltlich ist die Hermes = d. h. Mittlervorstellung gewahrt. Aber aus dem Gebetsvermittler ist ein Seelenführer geworden und aus dem Luftgott ein Polgott.

Janus ist hier also ein göttliches Wesen — es begegnet der allgemeine Ausdruck „Kraft" — die über die beiden Bären gesetzt ist. Das heißt: Er ist eine Polgottheit. Zugrunde liegt die Vorstellung vom Janus als „custos portarum". Die beiden Sternbilder des Bären gelten aber als die Wächter des Himmelspoles, nach einer schon ziemlich

alten griechischen Vorstellung, wie uns ein Kritiasfragment zeigt — ich habe es aus R. Eisler „Weltenmantel und Himmelszelt" II. S. 388 entnommen — ». . . δίδυμοί τε "*Α*ρκτοι

ταῖς ὠκυπλάνοις πτερύγων ῥιπαῖς
τὸν '*Α*τλάντειον τηροῦσιν πόλον.«

Diese astronomisch-religiöse Vorstellung ist auch in den Mithrasmysterien gegeben; und sie bekam für das religiöse Bewußtsein der Mysten eine ziemliche Bedeutung. *Die beiden Bären sind das Janus-Mithras-Tor für den Aufstieg der Seelen nach dem Tode.* Es ist die letzte Station vor dem Eingehen in den seligen Aion, oder wie es hier heißt, in den σεληνιακὸς χορός. Wir begegnen der Vorstellung in der von Albr. Dieterich herausgegebenen „Mithrasliturgie" (Leipzig 1923, 3. Aufl. v. O. Weinreich) [33]. Da finden wir (b. Dietr. S. 12 f.) die 7 Τύχαι und die 7 πολοκράτορες, die 7 Jungfrauen und die 7 Jünglinge, als Grenzstation. Der Herausgeber hat die 7 stierköpfigen Gestalten, die die Achse des Himmels drehen, auf die 7 Sterne des kleinen Bären bezogen und die 7 Jungfrauen auf die des großen Bären. Das Pfortensymbol an sich spielt ja in dem mithrischen Glauben von dem Aufstieg der Seelen eine große Rolle und bezeichnenderweise dabei auch die Siebenzahl. Die gewöhnlichere Vorstellung scheint allerdings zu sein, daß 7 Tore *hintereinander* zu passieren sind. Es ist das Mysterium der „siebentorigen Treppe" (ἑπτάπυλος κλῖμαξ oder ἑπτάπορος βαθμίς), wie es bildlich z. B. auf dem Fußboden eines Mithräums in Ostia dargestellt ist. Und gemeint sind dann mit den 7 Toren die 7 Planetensphären. Bei Celsus wird noch ein achtes und höchstes Tor erwähnt, das unmittelbar Eingang in den höchsten Himmel verschafft. (S. dazu D. W. Bousset „Die Himmelsreise der Seele" im „Arch. f. Rlgw." IV, 1901, S. 231.) Ob Praetextatus dieses speziell als das Janustor ansieht, kann ich nicht sagen. In Dieterichs „Mithrasliturgie" werden wir mit dem Mysten an ein solches Himmelstor geführt (b. Diet. S. 8) und erleben anschaulich die Öffnungszeremonie. Der Myste findet die Tore verschlossen. Er ruft: „Höre mich, Herr des , d. h. der 4 Elemente, der mit seinem Hauch die feurigen Schlösser des Himmels zusammenband, zweigestaltiger, . . . Gründer des Lichtes, Beschließer . . ." (ἄκουσόν μου τοῦ Δ τῆς Δ κύριε, ὁ συνδήσας πνεύματι τά πύρινα κλεῖθρα τοῦ οὐρανοῦ, δισώματος, πυρίπολε, φωτὸς κτίστα, συνκλεῖστα . . .) Die Benennung „zweileibiger" — es könnte der Doppel*köpfige* gemeint

[33]) Es ist für unsere Sache dabei belanglos, ob sie echt ist oder nicht. Denn auch in letzterem Falle ist sie ein Dokument für tatsächlich vorhandene Glaubensvorstellungen, wie sie auch im Kopfe des Praetextatus ähnlich bestanden.

Und ebenso kann die von Diet. S. 179 ff. ausführlich behandelte Frage nach der *Herkunft* der Vorstellung vom Seelenaufstieg hier als nebensächlich gelten.

sein [34]) — und „Schließer" (ianitor) und ebenso die Zusammenstellung mit dem Herrn der 4 (Elemente) lassen uns ohne weiteres an Janus denken. Wir wären nach dem im vorigen Abschnitt Gesagten nicht mehr überrascht, ihn in einer Mithrasliturgie zu finden. Aber das Tor liegt dort offenbar *vor* dem Pol, und erst wenn er weiter gestiegen ist, gelangt der Myste zu der Begegnung mit den 7 Jungfrauen und den 7 Jünglingen. Aber Glaubensvorstellungen unterliegen immer großem Schwanken. Daß die Auffassung von Janus als dem Himmelstore und seine Verlegung in die Polgegend in den mithrischen Rahmen paßt, daran ändern solche Variationen nichts.

Wichtiger für die Geistes- und Religionsgeschichte ist der Unterschied gegenüber der Auffassung des Gavius Bassus. Dort ist die Luft — d. i. in stoischer Betrachtung die Mondsphäre — noch die Grenze zwischen Menschlichem und Göttlichem; jenseits von ihr beginnt gleich die eine Gottheit, d. i. der Äther. Bei Praetextatus ist die Grenze des höchsten Göttlichen ungeheuer hinausgeschoben — zugunsten eines Zwischenreiches; eine Veränderung der religiösen Anschauung, die ganz der veränderten Philosophie entspricht. Selbst die Planetenregionen gehören jetzt dem Zwischenreich an, und das religiöse Gefühl empfindet als die eigentliche Grenze der Gottheit den höchsten Himmelspol.

Und doch heißt es bei Praetextatus, daß Janus die Seelen der „vollkommeren Menschen", d. h. der gläubigen Mysten, in den „Mondreigen" hinüberläßt. Der Ausdruck ist auffallend und scheint jeder astronomischen Vorstellung zu widersprechen. Das *Mond*paradies paßt nicht zum Janustor am Himmels*pol.* Der Ausdruck kann sich erklären lassen als eine bloß *formelhafte* Redewendung aus jener älteren, primitiveren Vorstellung von dem Mond als der Grenze zwischen Himmel und Erde. Doch möchte ich hier nicht unterlassen, darauf aufmerksam zu machen, daß innerhalb der mithrischen Geheimlehren offenbar Vorstellungen galten, die nicht im Einklang standen mit den Resultaten der wissenschaftlichen Astronomie. Der Kaiser Julian, ein Angehöriger desselben Jahrhunderts wie Praetextatus und selbst ein Mithrasmyste, erwähnt diesen Gegensatz in seiner Rede auf den König Helios (or. IV 148 A. u. B.), leider ohne uns darüber weiter aufzuklären. Er ist offenbar der Meinung, die er an anderer Stelle (172 D) auch ausspricht, daß die Nichteingeweihten für das Verständnis doch nicht reif sind. Nur das Allgemeine sagt er (148 A u. B.), daß nicht die Lehren *der Mysterien* die Bezeichnung „Hypothesen" verdienten, daß sie umgekehrt eher passe für die (wissenschaftliche) Sphärentheorie, und daß „die Priester der Mysterien ihre

[34]) Die Lesart ist allerdings umstritten (s. Diet. — Weinr. S. 8 Anm. u. S. 223).

Weisheit von Göttern und gewaltigen Dämonen" hätten, „die Schlüsse der Astronomie aber wirklich Hypothesen" wären „und von der Harmonie der sichtbaren Sphären" ausgingen (Übersetzung von G. Mau „D. Religionsphil. Kaiser Julians in s. Rede auf d. König Helios u. d. Göttermutter", 1907).

3. *Der Janus bei Proclos.*

Unter den Hymnen des späten Neuplatonikers Proclos („Procli hymni" ed. Abel, Orphica, 1885) befindet sich einer auf Janus und Hecate (Nr. 6). Ich erspare es mir, den Text hier ganz aufzunehmen. Das Gedicht bewegt sich zwar in ganz allgemeinen religiösen Empfindungen und Redewendungen. Wilamovitz („D. Hymnen des Proclos u. Synesios" = „Abh. d. Kgl. Preuß. Ak. d. Wiss." 1. Hlbd. 1907) sieht in diesem Janus und dieser Hecate noch „echte, alte Träger des Hausfriedens", „der Synkretismus" habe „aber hier ihre konkrete Bedeutung verflüchtigt". Das ist zwar richtig, aber es muß noch das Spezielle festgestellt werden, daß uns die beiden römischen Gottheiten hier in mithrischer Auffassung und Umformung begegnen. Zwar ist in dem fünften nachchristlichen Jahrhundert, wo dieser in Kleinasien gebürtige Mann lebte, die Zeit der Mithrasverehrung eigentlich vorüber [35]), und doch könnte, was in dem Hymnus steht, ebensogut vom Mithras gesagt werden. War für Praetextatus Janus der Führer der Seele nach dem Tode, so ist er jetzt einem lebensmüden und sich nach einer besseren Welt sehnenden Menschen überhaupt der Seelenführer und Wegbereiter, schon im Leben, als ob Sterben und Aufstieg zum Himmel schon im Leben beginne. Allerdings bittet der philosophische Dichter auch um irdische Güter; „schlimme Krankheiten" sollen die beiden ihm abwehren. Das können sie als Zaubergötter, wozu Janus sowohl wie Mithras, im Anschluß an echte, alte volkstümlich-römische Vorstellungen, aber auch an mithrische Profanierungen (s. Apuleius und Zauberpapyri) geworden sind. Vor allem aber sollen sie die durch die sinnerweckenden Weihen gereinigte Seele emporziehen, dem Müden die Hand reichen und die Wege zeigen und ihn in den Hafen der Frömmigkeit bringen. Da sind die Bilder vom Seil und vom Hafen, genau dieselben, die ein anderer Neuplatoniker und zugleich ein Mithrasjünger, der Kaiser Julian, auf Mithras anwendet, wenn er ihn ein Tau (πεῖσμα) und einen sicheren Hafen nennt (ἀσφαλῆ ὅρμον). Mögen diese Bilder auch allgemeine Geltung haben. Janus ist hier unverkennbar das, wozu er seit Gavius Bassus unter mithrischem Einfluß geworden war: ein Mittler zwischen zwei Welten. Man muß sich nur verwundert fragen: Wie kommt dieser späte kleinasiatische

[35]) In *Rom* fand die letzte öffentliche Mithrasfeier im Jahre 392 n. Chr. statt (s. o. Gruppe „Griech. Myth. u. Rlgsch." II. S. 1601 Anm. 1.).

Philosoph überhaupt dazu, mitten unter seinen griechischen und orientalischen Göttern auch den römischen Janus eines Hymnus zu würdigen? (S. Geffcken „D. Ausg. d. griech.-röm. Heidentums" S. 203). Anregung gab ihm vielleicht die auch im Osten begangene Neujahrsfeier. Lydus sah ja noch im sechsten Jahrhundert dabei eine Janusstraßenmaske, durch den Doppelkopf als solche kenntlich, wenn sie auch Κρόνος hieß (d. mens. IV, S. 65). Dazu kam aber doch wohl eine gelehrte Altertümelei. Proclos wird, etwa bei Praetextatus, am Neujahrstag von dem himmlischen Janustor gelesen haben und den seelengeleitenden Janus nun gebeten haben, ihm schon im Leben das Tau aus seiner Höhe zuzuwerfen [36].

[36]) Über den in Kleinasien lokalisierten Michaelskult als einer Analogie zum Janus des Proclos, vgl. S. 178.

V.

Janus als die Zeit überhaupt bei Fonteius.

Als Zeit überhaupt wird Janus definiert von einem gewissen Fonteius in dem Januskapitel bei Lydus (d. mens. IV S. 65). »Φοντήϊος δὲ ἐν τῷ περὶ ἀγαλμάτων ἔφορον αὐτὸν οἴεται τοῦ παντὸς χρόνου τυγχάνειν, καὶ ταύτῃ δωδεκάβωμον εἶναι τὸν αὐτοῦ ναὸν κατὰ τὸν τῶν μηνῶν ἀριθμόν«. Wir erfahren da auch den Titel des Buches, woraus die Notiz stammen soll: „Über Götterbilder"; da der Verfasser ein Römer war, also wohl „de simulacris". Indem wir annehmen, daß dies der eigentliche Buchtitel und nicht bloß eine Bezeichnung für einen Unterteil ist, stellen wir fest, daß der Verfasser nicht den einst so beliebten gewählt hat „Über die Götter", wie z. B. Nigidius und noch Gavius Bassus, wohl aber genau denselben, unter dem im 3. Jahrh. n. Chr. Porphyrios ein Werkchen schrieb »περὶ ἀγαλμάτων«. L. Traube (s. u.) hat auch diesen Umstand als wichtig angesehen für die Zeitbestimmung. Wenn man nämlich einem andern Zeugnis des Lydus (d. magistr. Rom. p. 1, 13, Wuensch) glauben könnte — »Καπίτων καὶ Φοντήιος, ἐξ ὧν καὶ ὁ διδασκαλιώτατος *Βάρρων*« —, — so müßte Fonteius ein älterer, der republikanischen Zeit angehöriger Schriftsteller sein und Varro schon vorgelegen haben [37]). Nun ist aber die Zuverlässigkeit des Lydus in diesem Punkte von mehreren Seiten angezweifelt worden (s. Wachsmuth in den Prolegomena zu seiner Ausgabe von Lyd. d. ost. p. XIX ff.): Man sieht in ihm eher einen Schriftsteller aus der späteren Kaiserzeit und dreht sein Verhältnis zu Varro um, indem man Varro als eine Quelle von ihm ansieht (Vgl. auch L. Traube „Varia libamenta critica", Münch. Diss. 1883, S. 37).

Für seine Janusdeutung ist aber die Zeitfrage sehr wichtig. Würde er der Zeit vor Varro angehören, so wäre meine These (S.   ), daß Janus *als Zeitgott schlechthin* nicht alt ist, nicht haltbar. Ich muß mich schon nach dem Inhalt seiner Janusauffassung für einen späteren — uns sogar sehr späten — Ansatz entscheiden.

Die Lydusnotiz über ihn enthält zwei Bestimmungen: 1. Janus ist der Zeitgott überhaupt; er sagt „der Aufseher über die Zeit überhaupt", der »ἔφορος τοῦ παντὸς χρόνου«, 2. Janus ist der Jahresgott. Denn das bedeutet doch die übrigens sehr auffallende Behauptung, sein Tempel habe 12 Altäre entsprechend der Zahl der Monate.

[37]) Man vgl. über ihn außer den Hauptliteraturgeschichten auch Kappelmacher bei Pauly-Wiss. unter „Fonteius". Er referiert allerdings bloß, ohne selbst zur Zeitfrage Stellung zu nehmen. Was die Namensvariation anlangt, vgl. Schmitz „Mus. f. Philol." 1857 S. 299. Über das zeitliche Verhältnis von Varro und Fonteius vor allem Jo. Friedr. Schultze „Quaest Lyd." part. I S. 38.

Das scheint eine Entstellung einer Varronischen Notiz zu sein. Varro berichtet nämlich im 15. Buch seiner „Göttlichen Dinge" (nach Macrob. sat. I, 9, 16) nur, dem Janus seien „12 Altäre für ebensoviele Monate geweiht", bei Fonteius ist daraus ein *Tempel* mit 12 Altären geworden (δωδεκάβωμος ναός). Ein Janustempel, dem man das größte Mißtrauen entgegenbringen muß.

Soviel ist klar: Fonteius sieht in Janus einen Zeitgott, förmlich die Zeit an sich. Uns Modernen mag diese Auffassung als die natürlichste erscheinen, sie ist aber sicher nicht die älteste. Allerdings bekommt Janus in der Kaiserzeit, wo sein Fest auch das bürgerliche Jahr einleitet, schon bald eine engere Beziehung zur Zeitidee. Gewöhnlich wird zwar, selbst in den freieren Formulierungen von Dichtern, die Rolle des Anfangsgottes nicht vergessen, so wenn ihn z. B. Ovid (fast. I v. 65) als „*Ursprung* des langsam fließenden Jahres" bezeichnet („Jane biceps, anni tacite labentis origo"), oder wenn im vierten Jahrhundert der Januar im Kalender des Philocalus als „annorum saeclique *caput*" hingestellt wird. Wenn sich allerdings mit der jetzt stärker gefühlten Jahresrolle die des Weltenanfanges vereinigte, so konnte eine Vorstellung sich ergeben, die von der des Zeitewigkeitsgottes sich nicht mehr wesentlich unterschied. Und gerade das erste Jahrhundert der Kaiserzeit scheint ein besonders günstiger Nährboden für dieses vor Zeitempfindungen gesättigte Janusgefühl gewesen zu sein. Lucan feiert ihn (Phars. V, 6) als Führer der Zeiten („ducentem tempora") — das können allerdings auch die bloßen Jahreszeiten sein —, Martial redet ihn an (X, 28, 1) als „schönster Säemann der Jahre und des glänzenden Weltalls" („annorum nitidique sator pulcherrime mundi"), und Statius (Silv. IV, 1, 11) als „Erneuerer der Unendlichkeit" („immensi reparator aevi"). Es ist ja auch das Jahrhundert des neuen Quadrifrons auf den Nervaforum und — nach meinem Ansatz wenigstens — das der mithrischen Umdeutung des Janussinnes.

Und in demselben Jahrhundert bringt Plinius in seiner „Naturalis historia" (34, 33) eine Janusauffassung, die die zeitliche des Fonteius geradezu vorwegzunehmen scheint. Die Stelle ist so problematisch, daß ich, selbst auf die Gefahr einer Abschweifung, näher auf sie eingehen muß. Plinius also berichtet von einer uralten, aus der Zeit des Königs Numa stammenden Janusstatue, deren Fingerhaltung die Zahl 355 darstelle: „Janus geminus . . . digitis ita figuratis, ut 355 dierum nota per significationem anni temporis et aevi [38]) esse deum

[38]) Daß Plinius bei der Wahl des Wortes aevum die Aionsvorstellung im Kopfe habe, muß man zum mindesten für möglich halten. Dann hätten wir die für Longin bezeugte und bei Gavius Bassus problematische etymologische Gleichsetzung von Janus und Aion scheinbar auch hier. Aber es ist auch sehr wohl möglich, daß gerade diese Pliniusstelle Longin auf seine Aionsetymologie brachte. Über den Aion des Messala vergl. S. 154 ff.

indicent." Er behauptet damit einen alten Jahrgott Janus, den er sogar zum Zeit- und Ewigkeitsgott überhaupt verallgemeinert. Bedenken erregt in seiner Angabe zunächst die Zahl 355, und zwar deswegen, weil es bei Macrob (sat. I, 9, 10) und Lydus (d. mens. S. 64), wo dieselbe Statue erwähnt wird, 365 Tage sind. Plinius läßt also diesen Janus das *alt*römische Jahr symbolisieren, Macrob und Lydus das seit Cäsars Kalenderreform übliche spätere. R. Eisler glaubte („Weltenmantel und Himmelszelt", S. 442, Anm. 4), *beide* Angaben als richtig verteidigen zu dürfen mit der Annahme, daß Plinius eine ältere Darstellungsform kenne, Macrob und Lydus die später übliche, wie es Macrob mit den Worten „plerumque fingitur" andeute. Eine solche Annahme hat aber wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Man darf vielmehr annehmen, daß Macrob und Lydus genau dieselbe Figur oder Darstellungsweise wie Plinius meinen und die Notiz in letzter Linie von ihm haben. Andererseits glaubte man, gestützt auf die Überlieferung einer Bamberger Handschrift, auch bei Plinius die Zahl 365 lesen zu dürfen. Sogar Th. Mommsen hat diese Meinung geteilt und sie („Röm. Chronologie" S. 34 Anm. 41) mit der Behauptung gerechtfertigt, daß auch in den Zeiten der römischen Republik das Sonnenjahr zu 365 Tagen der Berechnung zugrunde gelegen habe. Ich meine aber, wenn man tatsächlich zur Zeit des Numa einen Janus als Jahrgott gebildet hätte, so könnte das Jahr, das er symbolisierte, doch nur das der Bevölkerung bekannte, bürgerliche, aber nicht ein theoretisches Gelehrtenjahr gewesen sein. Wenn also Plinius wirklich 365 schrieb [39]), so war die Figur ein ziemlich modernes Werk, das er fälschlich als alt ansah. Aber auch dann, wenn er 355 schrieb, scheint mir sein Bericht eine Irreführung. Varro leugnet ja bekanntlich Götterstatuen in den ersten 170 Jahren Roms überhaupt, und ich habe es schon mehrfach als meine Überzeugung ausgesprochen, daß Janus in der ältesten Zeit überhaupt kein Jahrgott war. Ich stelle die Notiz des Plinius auf dieselbe Stufe mit der S. 146 f. erwähnten von dem angeblich alten Janus quadrifrons auf dem Nervaforum, und glaube, daß beide, wie sie auch entstanden sein mögen, den Zweck hatten, neueren Bildungen den Nimbus hohen Alters zu verleihen. Es werden unglückliche Vermutungen von Gelehrten sein. F. Münzer führt (an der unten genannten Stelle) die über den Janus des Numa auf Verrius Flaccus zurück.

Ich kehre zu Fonteius zurück. Die Pliniusstelle ist zwar ein unanfechtbarer Beweis dafür, daß die Auffassung des Janus als eines

[39]) So nimmt auch F. Münzer „Beitr. z. Quellenkritik d. Naturg. d. Plinius", Berl. 1897, S. 312, auf Mommsen sich berufend, an

allgemeinen Zeitgottes allerdings im ersten nachchristlichen Jahrhundert schon vorhanden ist. Was aber Fonteius anlangt, so ist doch auch seine *Formulierung und der ganze Zusammenhang* beachtlich. Er definiert Janus als »ὁ πᾶς χρόνος«. Und man darf annehmen, daß dies der Kern seiner Deutung war. Sie scheint hinauszulaufen auf eine bewußte, bis zur Identifikation gehende Vereinigung von Janus und Saturn-Kronos. Daß wenigstens Lydus den Fonteius in diesem Sinne verstanden hat, schließe ich aus der Tatsache, daß er selbst seinerseits eine Bestätigung für die Kombination von Janus und Saturn beibringt. Er berichtet nämlich (d. mens. S. 65 Z. 11 ff.), daß in dem kleinasiatischen Philadelpheia seiner eigenen Zeit noch eine Straßenmaske zu Neujahr auftrete, die, obwohl durch ihren Doppelkopf deutlich als ein Janus gekennzeichnet, doch Saturn „gleichsam Kronos" genannt werde. Ich setze auch den griechischen Wortlaut hierher: »Καὶ ἐν τῇ καθ᾽ ἡμᾶς Φιλαδελφείᾳ ἔτι καὶ νῦν ἴχνος τῆς ἀρχαιότητος σώζεται. ἐν γὰρ τῇ ἡμέρᾳ τῶν Καλενδῶν πρόεισι ἐσχηματισμένος αὐτὸς δῆθεν ὁ Ἰανὸς ἐν διμόρφῳ προςώπῳ, καὶ Σατοῦρνον αὐτὸν καλοῦσιν οἷον Κρόνον« Zwar ist in Wünschs Text diese — in dem Exceept S enthaltene — Notiz von der über Fonteius wieder getrennt, durch eine Angabe über den Janus des Gavius Bassus. Sie steht jetzt wie verloren da, ohne jeden Zusammenhang. Aber sie ist ein neuer Beweis für das in früheren Kapiteln (S. 159) von mir über unsern Lydustext Gesagte. Durch den Excerptcharakter ist wieder Zusammengehöriges auseinandergerissen. Für die Sache scheint sich mir daraus nun zu ergeben, daß Fonteius den Janus und den Saturn, die beiden in der italischen Sage seit alters eng verbundenen, aber doch lange geschiedenen Göttergestalten, in dem Zeitsymbol zu einer Einheit zusammenfaßte.

Das dürfte einen äußerlichen Grund haben. Meines Erachtens hängt es zusammen mit einer Änderung des Festkalenders. Mindestens seit dem vierten Jahrhundert n. Chr. treten ja die Saturnalien, das frühere Hauptjahresfest, zurück, und an ihre Stelle rückt die Kalendenfeier, auf die nun auch viele Saturnalienbräuche übergehen, so daß man mit einem gewissen Recht sagen kann, Saturn wird da auch in den volkstümlichen Festen zum Janus. Ich verweise dazu besonders auf die Arbeit von M. P. Nilsson „Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes" (= „Arch. f. Relgw." XIX, S. 50 ff.). Wenn er auch die Behauptung Cumonts „daß die Saturnalien im Osten wenigstens seit dem vierten Jahrhundert auf den 1. Januar verlegt worden sind" (Nilsson S. 61 Anm. 1), einschränkt, so stellt doch auch er (S. 52) fest, daß „im vierten Jahrhundert die Kalendae Januariae . . . mit denselben Farben wie früher die Saturnalien ausgemalt wurden."

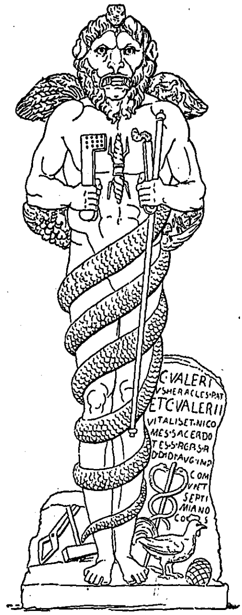
Jenes unscheinbare Sätzchen des Lydus bekommt noch eine besondere Bedeutung, wenn man eine Notiz aus den Acta Dasii danebenstellt [40]. Hier wird im ersten Kapitel eine Kronosmaske erwähnt und zwar so, daß schon der Wortlaut »προιὼν κατὰ τὴν αὐτοῦ τοῦ Κρόνου ὁμοιότητα εἴτ' οὖν ἰδέαν« an den Janus-Kronos bei Lydus erinnert »πρόεισι . . . ἐσχηματισμένος ὁ Ἰανὸς . . . καὶ Σατοῦρνον αὐτὸν καλοῦσιν οἷον Κρόνον««. In dem mösischen Durostorum des Märtyrerberichtes aber erscheint die Maske am *Kronostage* — »τὴν τοῦ Κρόνου ἐπίσημον ἑορτήν (c. 1), das sind doch wohl die römischen Saturnalien —, in dem kleinasiatischen Philadelpheia des Lydus aber am *Kalendentage*, also zu Neujahr. Und wenn der Autor der Acta jenen gegeißelten Teufelsunfug der Göttermaskerade noch zu seiner Zeit, nach Cumont (S. 8) im 7. Jhr., als bestehend feststellt (c. 3), so gibt er, im Gegensatz zu c. 1, auch, wie Lydus, ganz eindeutig als Zeit an » ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν καλανδῶν Ἰανουαρίων «.[41]) Was es nun auch mit dem Kronosfest in Durostorum und dem hier verehrten Kronos für eine Bewandtnis haben mag [42]), soviel glaube ich feststellen zu dürfen, daß zwischen 303, wo Dasius starb, und dem sechsten und siebenten Jahrhundert, wo Lydus und der Autor der Acta schrieben, nicht bloß eine Festverschiebung zugunsten der römischen Kalendenfeier stattfand, sondern auch für das Volksempfinden eine vollständige Vermischung von Saturn und Janus. Lydus ist dafür der klassische Zeuge. Indem ich seine erwähnte Notiz an die Janusdeutung des Fonteius heranrücke, erscheint diese als Ausdruck des Geistes einer späteren Zeit, die kaum früher liegt als das vierte Jahrhundert n. Chr.

---

[40]) Hrsgeb. v. Fr. Cumont in den „Analecta Bolandiana", T. XVI, 1897.

[41]) Ob der in Kapitel 3 geschilderte Brauch tatsächlich mit den Saturnalien von Durostorum nichts zu tun hat, wie N. S. 89 meint, und das Kapitel nur eine lose eingefügte Abschweifung ist, halte ich gerade nach der Lydusnotiz doch für fraglich.

[42]) Die Sache ist ja noch durchaus ungeklärt; vgl. bes. W. Weber „Das Kronosfest in Durostorum" im „Arch. f. Rlgw." XIX S. 316—41 und Fr. Boll „Kronos-Helios" im selben Bande des „Arch. f. Rlgw." S. 342—46; es ist natürlich möglich, daß der Sondercharakter jenes Festes schon den Anstoß zu der Verschmelzung gegeben hat.



VI.

Die Auswirkung von Janusvorstellungen im Synkretismus der Kaiserzeit

Allgemeines über die Rolle der Mithrasmysterien als Vermittler von Janusvorstellungen.

Daß zwischen Janus und Mithras eigentümliche Beziehungen bestehen, hat auch Cumont gesehen. Er empfand das Verhältnis mit Recht als noch wenig geklärt, als eine „rélation encore mal éclairie" (Text. et Mon. I S 84).

Was der römische Janus unter mithrischem Einfluß geworden ist, habe ich in den Abschnitten über Gavius Bassus, Praetextatus und Proclos zu zeigen versucht. Das Verhältnis des persischen Gottes zum römischen Neujahrsgott bekommt aber dadurch noch eine höhere Bedeutung, weil sich meiner Meinung nach auch das andere nachweisen läßt, daß *die mithrischen Theologen auch ihrerseits und sogar sehr stark an die römische Janusspekulation anknüpften und daß über das mithrische Dogma und die mithrische Liturgie römische Janusvorstellungen in den allgemeinen religiösen Synkretismus der Kaiserzeit hineinflossen.* Und ich will meine Überzeugung gleich von vornherein bestimmter so formulieren: Der Mithraskult ist die eigentliche Überleitungs- und Umformungsstelle, von wo aus Janusgedanken wirksam

werden im Sonnenkult, in der Zauberliteratur, in der Aionsmystik und selbst im Christentum. Der Vorgang ist der Religionsforschung bisher so gut wie unbekannt geblieben. Und doch scheint er mir zum Verständnis der religiösen Mystik der römischen Spätzeit von großer Bedeutung zu sein. Dies geht so weit, daß wir uns von jetzt an nicht zu scheuen brauchen, mitten im spitzfindigsten Neuplatonismus, etwa in der Sphäre des Jamblichos oder des Kaisers Julian, an Stellen, wo man Einflüsse aus römischer Gedankenwelt kaum für möglich halten sollte, einen römischen Faden als Einschlag festzustellen. Wichtig ist für uns heutige Menschen diese Erkenntnis aber nicht so sehr deswegen, weil sie imstande ist, vereinzelte gelehrte Zusammenhänge aufzudecken, als vielmehr deswegen, weil sie uns einen Einblick tun läßt in die gewaltige Vermittlerrolle der so weit in das Abendland hinein vorgestoßenen und dann dem Christentum so vollständig unterlegenen persischen Religion. Vom Zauberglauben der breiten Volksmassen bis hinauf zu den Poesien feinster religiöser Empfindung hat sie das Geistesleben der Spätantike außerordentlich stark beeinflußt, und selbst das hochgesteigerte philosophische Denken der Zeit hat vielleicht von ihr entscheidende Anregungen bekommen [43]).

Das Mittelglied selbst, die Mithrasliteratur, ist allerdings verloren. Daß sie „einst einen großen Umfang besessen haben muß," darin stimme ich A. Drews bei („D. Sternhimmel i. d. Dicht. u. Rel. d. alt. Völker u. d. Christent.", Jena, 1923, S. 181). Aber sogar *die* Werke, die Griechen dem fremden Gott widmeten, wie das des Pallas aus dem zweiten Jahrhundert n. Chr. oder die „mithrischen Untersuchungen" des Eubulos um 300 n. Chr. (s. Cum.-Gehr. S. 73), sind in den Untergang hereingezogen. Aber gerade zur Ausfüllung dieser Lücke kann uns die eigentümliche Form, in der wie den rätselhaften Janus da und dort fortlebend finden, auch etwas behilflich sein. Ich bin mir dabei der Gefahr wohl bewußt, der sogar sehr gelehrte Kenner erlegen sind, der Gefahr, in dem heillosen Wirrwarr der Religionsvermischung den sichern Faden zu verlieren. Ich glaube aber doch, ohne auf Vollständigkeit irgendwie Anspruch zu erheben, an einzelnen Beispielen zeigen zu können, wie römische Janusspekulation in allerlei religiösen Vorstellungen der Spätantike enthalten ist und wie dabei vieles auf mithrische Umbildung hinweist.

In welchem Grade der Mithraskult den Volksreligionen gegenüber Entgegenkommen zeigte, davon haben wir ja neuerdings durch den S. 152 erwähnten Mithras-Wodan des Dieburger Mithräums eine Vorstellung bekommen, die alles bisher für möglich Gehaltene

[43]) Daß z. B. durch den Mithraskult „ein entschiedener Dualismus in die neuplaton. Sonnenreligion geraten ist", hat auch H. Bogner „Kaiser Julians 5. Rede" (= Philol. LXXIX, N. F. XXXIII, 1924), S. 294 betont.

weit übertraf, so daß z. B. Chr. Waas in einem in den „Neuen Jahrbüchern für Wissenschaft und Jugendbildung" (1928, H. 6) erschienenen Aufsatz („Das Mithrasheiligtum von Dieburg") von einer „grenzenlosen Anpassungsfähigkeit" sprechen konnte. Es hat also schon aus dieser allgemeinen Erwägung heraus durchaus nichts Unwahrscheinliches an sich, wenn ich annehme, daß die Mithraspriester, mögen sie sich immerhin der griechischen Sprache bedient haben, auch römische Janusspekulationen für das Dogma und auch für den Kultus heranzogen. Die Neujahrsfeiern, mit dem Kaiserkult eng verknüpft und immer noch als halb politisch-offizielles Fest betrachtet, erfreuten sich gerade beim Heere besonderer Beliebtheit. Römische Soldaten und Offiziere bildeten aber auch den Hauptbestandteil der Mithrasgemeinden. Sogar Kaiser gehörten dazu. Und wie nahe sich da etwa im zweiten Jahrhundert n. Chr., wo der Mithraskult des Abendlandes in seinem Glanze steht, Janus und Mithras in den Köpfen mancher Römer berührten, dafür mag als äußerlicher Hinweis die Tatsache gelten, daß derselbe Kaiser Commodus, der sich in die Mithrasgemeinde aufnehmen ließ, sich zugleich auch als Janus auf Münzen abbilden ließ. (Cum.-Gehr. S. 75; das Münzbild auch zu sehen in Rosch. Lex. unter Janus). Wie sollten da die fremden Priester, im römischen Reiche heimisch geworden, nicht gierig studieren und verwerten, was sie über den Sinn des Neujahrsgottes, sei es bei Dichtern wie Ovid sei es in gelehrten Werken, fanden! Die Anknüpfung an Ovid und an die Phaetonsage z. B. ist in dem Dieburger Mithräum geradezu plastisch dargestellt. Der Doppelkopf des Janus aber konnte den Mithraspriestern als symbolischer Ausdruck des dualistischen Grundcharakters ihrer eigenen Religion erscheinen. Was sie *unmittelbar* daraus machten, ist alles verloren. Wir haben das mithrische Dogma nicht mehr, keine mithrischen Hymnen sind unmittelbar erhalten, und von ihren Kultgebräuchen wissen wir nur sehr indirekt. Nur figürliche Darstellungen können noch als unmittelbare Zeugnisse gelten. Wir haben dagegen in unzähligen religiösen Gebilden der verschiedensten Wertgrade noch Nachwirkungen dessen, was mithrische Umformung aus Janus gemacht hat. Und da offenbart sich denn eine Ausstrahlung des Mithraismus, die größer ist, als der Dauer seiner Geltung entspricht. Wir können diese mit etwa 300 Jahren ansetzen, was gewiß kein langes Dasein für eine Kirche ist. Aber die Mysterien müssen zu *den* geschichtlichen Erscheinungen gerechnet werden, die sich durch eine ungewöhnliche Formkraft auszeichnen.

Meine Ansicht soll im Folgenden durch Einzelbeispiele gestützt werden. Ich wähle die Fälle aus, worin die Zusammenhänge, auf die es mir ankommt, besonders gut erkennbar sind.

Bisher fiel ein Verhältnis des Janus zur Mithrasreligion immer am meisten auf in *figürlichen* Darstellungen; ich meine jene in Mithräen sich so zahlreich findende kosmische Allegorie des löwenköpfigen Ungeheuers. Man pflegt sie seit Zoëga als mithrischen Aion oder mithrischen Chronos zu bezeichnen. Man könnte sie aber ebensogut als mithrischen Janus benennen. Es ist allerdings in erster Linie keine Kombination von Janus und *Mithras*, sondern mehr die andere von Janus mit dem mithrischen Urgott, den man, falls man nur den *Zeitgedanken* darin nicht überspannt, auch mit dem Zrvan akarana, d. h. der Unendlichen Zeit, gleichsetzen mag. Denn Janus ist ja, wie uns Gavius Bassus gezeigt hat, *beides:* Mithras und Urgott. Die mithrische Kunst hat offenbar lieber als für den Mithrastypus selbst Januszüge benutzt zur Gestaltung des kosmischen Ewigkeitsbildes. Der Name Aion kann insofern auch gelten gelassen werden, weil er in gewissen Bezirken der Spätantike der Name ist, der am meisten den konkreten Gottesnamen verdrängte und der durch seine Allgemeinheit alle zu umfassen schien. Wie die Mithraspriester selbst im Abendland das Wesen benannten, das wissen wir nicht.

Der Kern des Bildes, das phantastische, löwenköpfige und meist geflügelte Ungeheuer ist natürlich orientalisch. Aber gewisse Züge erinnern den Beschauer doch sofort an Janus. Am meisten vielleicht bei jener kilikischen Figur (Cum., Text. et Mon. I, S. 75), wo „El" oder „Kronos" mit 4 Flügeln und 2 Gesichtern dargestellt ist. Wenn bei der *Rheingruppe* dieser Denkmäler die Figur sogar in einer Art Tor steht (Cum. I, S. 213), so hält Cumont selbst diese Darstellungsform allerdings für kleinasiatisch. Ob der Gedanke an den römischen Torgott Janus unberechtigt ist, wage ich so nicht zu entscheiden. Den deutlichsten Hinweis auf Janus aber enthält das Stab-Schlüssel-Attribut, und noch besonders deswegen, weil sich die beiden Attribute vereinigt, worauf Cumont (T. et M. I, S. 84) hinweist, speziell in den Mithräen des Okzidents finden. Ist da die Übereinstimmung mit dem Janus, wie Ovid fast. I, 99 ihn schildert, „ille tenens baculum dextra clavemque sinistra" rein zufällig? Was speziell die Schlüssel anbetrifft, so könnten sie dem Bild wohl schon von Hause aus angehören. Cumont bezieht sie (T. et M. I, S. 83) nach babylonischer Conception auf die beiden Sonnentore. Aber auch Dölger („Sol Salutis" [2] Münster 1925, S. 346 f.) erinnert, obwohl er auch das frühere *literarische* Vorkommen der Schlüssel in jenem babylonischen Sonnenhymnus erwähnt, doch wieder gleich darauf an den Torgott Janus (Anm. 2 u. 3). Wo aber gar Stab und Schlüssel in deutlicher Ausprägung zusammen begegnen, wie bei jener in Rom gefundenen Statue (bei Cum. II Fig. 46) oder der in Ostia gefundenen (Fig. 68), da möchte man nach allem

Gesagten kaum zweifeln, daß dem Schöpfer dieser Mysterienbilder Janusgedanken vorgeschwebt haben. Denn bei dem Stab an einen Zeitmaßstab, wie R. Eisler ihn aufgefaßt haben möchte, zu denken, scheint mir doch sehr gesucht. Bei dem Janusstab jedenfalls hat im Altertum niemand an ein Zeitsymbol gedacht.

Zusammenfassend möchte ich sagen: Die sogenannten mithrischen Aionsbilder stellen dar den Ewigkeits- und Urgott als den kosmischen Schöpfer [44]). Durch das Zusammentreffen mit der römischen Gedankenwelt hat die Figur offenbar Januszüge angenommen und vielleicht auch erst jenen sauberen, klaren Rationalismus, der uns in manchen der bei Cumont gesammelten Abbildungen so überraschend entgegentritt und vielleicht über die römische Janusspekulation hinweg auf griechische Philosophie und Kosmogonie hinweist. In einer aus Argentoratum stammenden Figur (Cum. II Nr. 214) ist das Exotische sogar soweit abgestreift, daß die Gestalt einen Menschenkopf trägt, während der Löwenkopf als abgelöstes Attribut wie eine bloße Maske daneben liegt. Wo aber, wie in der Figur Nr. 22 (b. Cum. II) das Bild in jeder der ausgestreckten Hände eine *Fackel* trägt, scheint mir ein weiterer kosmogonischer Vorgang angedeutet zu sein: die Bildung des Kosmos durch das Licht. Aus dem Chaos der hier fast immer symbolisch angedeuteten Elemente steigt es sieghaft auf und gestaltet eine sinnvolle Welt.

Janus und Mithras = Christus bei Prudentius.

Der christliche Dichter Prudentius aus der Zeit um 400 n. Chr. hat einen herrlichen „Hymnus beim Anzünden der Lampe" verfaßt: Liber Cathemerinon (herausgeg. von Joa. Bergmann „Aurelii Prudenti Clem. Carm." Wien-Leipz. 1926) Nr. V. Darin feiert er Christus als das Licht der Welt, aber bezeichnenderweise nicht etwa symbolisch, sondern im konkreten, wörtlichen Sinne. Sogar das Licht der Kerze ist göttlicher Herkunft. „Wer sollte nicht sehen — so heißt es in v. 29 — den hohen und von Gott fließenden Ursprung des flutenden Lichtes?" Der ganze Hymnus ist eingestellt auf das religiöse Erlebnis der am Abend plötzlich aufflammenden Lichter. Es ist wie die Offenbarung der Gottheit. Das Schwinden des Tageslichtes, die Dunkelheit, macht Angst und ruft die Erinnerung wach an das fürchterliche Urchaos der Welt. Aber dies Licht der Kerzen stellt im Gefühl wieder den Zusammenhang her mit dem göttlichen Lichte, von dem auch unsere Seele stammt. Als Licht hat sich ja Gott im feurigen Busch dem Moses geoffenbart, und als Feuersäule zog er vor den Juden weg-

[44]) Ich verweise hier nur nebenbei auf die rein astronomische Erklärung der Figur bei Drews („D. Sternhimmel etc." S. 176 f), ohne zu seinen Resultaten Stellung zu nehmen.

weisend einher. Durch eine lange Erzählung von der wunderbaren Rettung im Roten Meere leitet der Dichter über zu Christus als dem Erlöser der geplagten Seelen, zu ihrer Auferstehung und den Paradiesesfreuden. Dann kommt er zurück zum unmittelbaren Anschauen des schwebenden Lichtgeflimmers. Es ist ihm, als ob er den Sternenhimmel sähe und als besonders bedeutungsvoll darin das Zwillingsgestirn der Ochsen. Die Kerzen, „am Anfang der Nacht" wie ein Opfer dem „wahren Licht dargebracht", beschließen das Gedicht.

Daß die drei ersten Strophen speziell geradezu als ein mithrischer Hymnus angesprochen werden dürfen, worin man für Christus bloß Mithras einzusetzen brauchte, hat schon R. Eisler im „Archiv für Rlgw." (XV, S. 312, 1) sehr richtig vermerkt [45]), nachdem Cumont (Text. et Mon. II, 71) in dem „felsgeborenen Samen" („saxigeno semine") den πετριγενὴς Μίθρας erkannt hatte.

Man hat aus dem Pantheon der spätantiken Religionen alle möglichen Parallelen zu diesem Christus des Prudentius gesucht. Außer Mithras soll er „der Chronos oder der Aion oder der Zrvan, lat. das Aevum, das Saeculum, der Saturnus" sein. *Aber gerade an die adäquateste Göttergestalt, an den Neujahrsgott Janus, scheint man nicht gedacht zu haben.* Und neben ihm kommen für gewisse Teile des Hymnus noch der Philonische Logos und der Erzengel Michael in Betracht.

Im weitesten Umfange entspricht diesem Mithras-Christus der römische Janus, vor allem durch die Vereinigung der Funktionen des Lichtgottes und des Erlösergottes. Gleich in der ersten Strophe wird Christus angerufen als „Bringer (Erfinder) des rotglänzenden Lichtes" und als der, „der in regelmäßigem Wechsel die Zeiten abteilt". Das ist der Sonnen- und Zeitgott, als der Janus schon lange galt. Und dahinter folgt gleich die uns aus der Janusspekulation bekannte Chaosanspielung. „Wenn die Sonne versinkt, dann bricht das fürchterliche Chaos herein." Zwar ist der Sonnenchristus *der Gegenspieler* des Chaos, während einem Messala etwa Janus das Chaos selbst, allerdings mitsamt der kosmischen Tendenz, war. Aber der Ausblick auf den Weltanfang inmitten dieses Vorstellungskomplexes erklärt sich am leichtesten durch die traditionelle Zugehörigkeit zur Janustheologie. Und nun erst der große Helfer im Leben und im Tode! Als freundlicher Schutzgeist galt Janus den Römern schon seit alter Zeit, schon lange vor seiner großen Rangerhöhung. Hat er doch, wie der Christus des Prudentius die Juden vor den nachsetzenden Ägyptern, so einst die Römer vor den eindringenden Sabinern gerettet. (Ov.

[45]) Vgl. dazu von demselben Verfasser „Orph.-Dionys. Mysteriengedanken in der christl. Antike" = „Vortr. d. Bibl. Warburg" 1922/23, II. T., hrsg. 1925, S. 136 Anm. 6.

fast. I, 263 ff.). Vor allem aber denken wir daran, daß auch Janus der Führer und Wegweiser zum Paradies geworden ist, er, der „ianitor superum et inferum", der „rector viarum", der „ianitor caelestis aulae". Prudentius aber schildert seinen Christus so: „Er ruft die Müden, indem er die Stürme unterbindet und durch das Meer der Zeit sein Volk geleitet, und heißt die in tausend Nöten umhergetriebenen Seelen ins Vaterland der Gerechten hinaufsteigen" (v. 109 ff.)[46]. Das ist dieselbe Potenz wie der Erlöser-Janus bei Praetextatus, jene „über die beiden Bären gesetzte Kraft", die „die göttlicheren Seelen in den Mondreigen hinüberschickt", und dieselbe Potenz, wie jener mit der Hecate zusammen von Proclos angerufene Janus, der „die auf der Erde umhertobende Seele, gereinigt durch die sinnerweckenden Weihen" emporziehen und *„den Müden"* — der Ausdruck begegnet auch da wörtlich so — „in den Hafen der Frömmigkeit" bringen soll. Ja selbst die *Stelle,* wo bei Praetextatus Janus als Seelenpförtner lokalisiert ist, das polare Gestirn der beiden Bären, glänzt auch bei Prudentius dem frommen Beter mit bedeutungsvollem Schimmer. Beim Anblick des Lichtgeflimmers ist es ihm (v. 141 ff.), „als stehe die sternbesäte Fläche da, geschmückt mit dem Zwillingsgestirn der Ochsen." Denn es ist bekannt, daß das Ochsengestirn kein anderes ist als das, das sonst die beiden Bären heißt.

Der Hymnus hat aber auch einen stark *jüdischen* Einschlag, indem der Logos, der bei Philo als Retter der von Pharao verfolgten Juden gilt, hier ganz offenbar Christus gleichgestellt ist. Und da ist es denn beachtlich, daß auch Janus in biblischen Gestalten des alten Testaments Parallelen bekommen hat. Die merkwürdigste ist die zum Erzengel Michael[47]. Auch er ist der Gebetsvermittler. Wir denken ohne weiteres an den Janus des Gavius Bassus, wenn wir schon bei Origenes de princ. I, 8, 1, lesen, daß Michael das Amt übertragen sei „mortalium preces supplicationesque curare", und zwar ihm speziell dieses, im Gegensatz zu andern Engeln, die andere Ämter haben. Er wird sogar auch speziell mit dem Torgedanken in Verbindung gebracht, als Oberster der Torengel, Sohar Genes. fol. 56 col. 223 (Lueken S. 32): „Michael sacerdos summus superior est omnibus illis, qui ianuas custodiunt" (sc. angelis). Und diese vielleicht noch etwas allgemeinen Analogien werden unterstützt durch eine ganz spezielle und zunächst fast rätselhafte: Auch den Michael hat die Legende wie den Janus die Sage mit heißen

[46]) Fessos ille vocat per freta saeculi
discissis populum turbinibus regens
iactatasque animas mille laboribus
iustorum in patriam scandere praecipit."

[47]) Die den Michael betreffenden Stellen habe ich der Schrift von Wilh. Lueken „Michael", Göttingen 1898, entnommen.

Quellen in Verbindung gebracht. Die Verbindung ist zwar an sich von etwas verschiedener Art, läßt aber doch andererseits eine unverkennbare Übereinstimmung durchblicken. Janus hat die Römer gerettet, indem er aus heißen Quellen schwefeliges Wasser hervorstrudeln ließ, und beim Janus Geminus befanden sich nach Varro warme Quellen (Varro l. L. 5, 156: „Lautolae a lavando, quod ibi ad Janum geminum aquae caldae fuerunt"). Michael soll in Chairetopa in Kleinasien *heilsames* Wasser haben hervorstrudeln lassen [48]), und an diesem Orte ebenso wie in dem ebenfalls in Kleinasien gelegenen Hierapolis gilt er im fünften Jahrhundert als der Schutzgeist vielbesuchter heißer Quellen. Alle diese Übereinstimmungen gelten nun aber merkwürdigerweise wie für Janus ebenso auch für Mithras. Auch von ihm wird z. B. ein ähnliches Quellwunder berichtet (s. Cum. Gehr. S. 123). Er soll mit seinem Bogen einen Quell aus einem Felsen hervorgeschossen haben und so der Retter der von Ahriman mit unheilvoller Dürre geplagten Anwohner geworden sein [49]). So hat es denn zunächst den Anschein, als ob Mithras der unmittelbare Vorläufer sei und Michael an die Stelle eines im Zusammenhang mit einer Quellegende lokal verehrten Mithras getreten sei, eines Mithras, der möglicherweise einen einheimischen Gott selbst wieder verdrängt hat (s. Lueken S. 77 u. 78). Und die Janusanalogie könnte, wenigstens in bezug auf das Quellwunder, ein bloßer Zufall sein. Andererseits aber läßt doch die sonderbare Bündelung von Vorstellungen die Frage offen, ob die Michaelslegende nicht auch, direkt oder indirekt, mit der Januslegende und Janusphilosophie zusammenhängt, zumal wenn wir bedenken, daß gerade im fünften Jahrhundert, wo der Michaelskult in Kleinasien in Blüte steht, der in Kleinasien aufgewachsene Proklos den Janus anruft auch als Helfer von schlimmen *Krankheiten*, und daß im selben Jahrhundert das „Michaelion" in Konstantinopel als Stätte wunderbarer Heilung galt.

Es mag schwer, ja es wird vielleicht sogar unmöglich sein, in diesem ungeheuerlichen Gemisch religiöser Ideen die einzelnen Fäden reinlich und durchgehend zu entwirren. Mit Bestimmtheit aber glaube ich soviel feststellen zu dürfen: *Im fünften nachchristlichen Jahrhundert sind in gewissen Kreisen Janus und der heilige Michael Vorstellungen, die man fast miteinander vertauschen könnte. Und ähnlich beruht auch die Christusvorstellung des Prudentius auf einer eigenartigen Kombination des jüdisch-hellenistischen Logos mit dem mithrischen Janus.*

Dafür, daß auch *Janus* tatsächlich mit *jüdischen* Vorstellungen in Zusammenhang gebracht wurde, haben wir in einem allerdings

[48]) Die Literaturangaben und alles Einschlägige s. bei Lueken S. 73 f.

[49]) Einen aus dem Felsen Wasser zaubernden Mithras will Chr. Waas (s. d. S. 173 genannten Aufsatz) in einem der 13 Felder auf der Vorderseite der Bildplatte erkennen. Anders allerdings deutet Behn.

sehr, sehr späten und an sich ziemlich minderwertigen Schriftchen doch ein ganz eindeutiges und auch einwandfreies Zeugnis. Unter dem Namen eines „Philosophen" Alberich existiert aus dem Mittelalter ein „Büchlein über Götterbilder" [50]). Ein kleines Kapitel ist darin auch dem Janus gewidmet. Er wird, indem ich den lateinischen Text übersetze, so geschildert: „Janus aber wurde unter die Götter aufgenommen. Ihm schrieben sie Anfang und Ende jeder Sache zu. Er wurde folgendermaßen abgebildet. Er war ein Mensch, ein König, *auf einem rundherum von Strahlen glänzenden Throne,* mit zwei Gesichtern, von denen das eine vorwärts, das andere rückwärts schaute. Neben ihm stand auch ein Tempel; und in seiner Rechten trug er einen Schlüssel, mit dem er offenbar den Tempel öffnen wollte. *In der Linken aber hatte er einen Stab, mit dem er einen Felsen zu durchbohren und aus ihm Wasser herauszulocken schien.*" In dieser Janusskizzierung muß vor allem überraschen die Deutung des Stabes. Das Vorbild ist ganz zweifellos der Mosesstab und die Stelle Moses 2 c. 17 v. 6: „Da sollst du den Fels schlagen, so wird Wasser herauslaufen, daß das Volk trinke." In dieser Sage von der wunderbaren Erschließung einer Quelle berühren sich die Mythologien vom Janus, vom Mithras und Moses, aber mit Unterschieden. Mithras *schießt* mit dem Bogen einen Quell hervor, Moses *schlägt* ihn mit dem Stab heraus; bei Janus aber wird in der Erzählung Ovids (fast. I v. 259 ff.) ein Gegenstand, womit die Erschließung der Quelle erfolgt, überhaupt nicht erwähnt. Der Wortlaut spielt sogar eher auf das Schlüsselattribut an „oraque, qua pollens ope sum, fontana *reclusi*". *Der Autor,* der für Alberichs Darstellung in diesem Punkte verantwortlich ist, hat auf jeden Fall bei diesem Janus an Moses gedacht. So wenig wertvoll das Büchlein des merkwürdigen Philosophen Alberich nun auch sein mag, *er* hat doch nicht nach eigener Phantasie Götterbilder gedeutet, *seine Notizen fließen vielmehr aus alten Quellen.* Rob. Raschke hat sich in seiner Schrift „De Alberico Mythologo" („Bresl. Philol. Abh.", 45. H., 1913) die Lösung der Quellenfrage zur besonderen Aufgabe gemacht. Seine Theorie, daß Albericus aus den verschiedensten Autoren geholte Stücke einfach aneinandersetzt, mag nicht unrichtig sein. Aber ganz ist er der Arbeitsweise des Mannes doch nicht gerecht geworden. Für das Januskapitel gibt er eine Quellenübersicht. In der Anmerkung heißt es da: „Albericus Mosis saxum percutientis exque eo aquam producentis imaginem e libris divinis ad Janum, quem Romanos miraculo

---

[50]) „Alberici philosophi de deorum imaginibus libellus", unter den Mythographi Lat., ed. Th. Munckerus, Amsterdam 1681. Der Verfasser ist einstweilen noch ziemlich rätselhaft. Vgl. über ihn neben R. Raschke auch Gruppe „Gesch. d. kl. Myth. u. Rlgesch. während d. Mittelalt. i. Abendl. u. während d. Neuzeit". (Suppl. 4 v. Roschers Lex.), Leipz. 1921, S. 12 f.

aquae calidae prorumpentis e periculo cladis gravissimae liberasse fama narrat, transtulisse perspicuum est." Nach dem von mir Dargelegten ist es aber ganz unwahrscheinlich, daß *Albericus* die Deutung des Janusstabes selbst erfunden hat, und zwar deswegen, weil offenbar schon im Altertum über den Mithras eine bewußte Kombination von Janus und dem jüdischen Logos-Michael stattfand. Der Christus des Prudentius gibt uns, meine ich, einen Fingerzeig.

Das wage ich um so eher zu behaupten, weil in demselben Kapitel des Alberich auch der Janus *als Lichtgeist* vorkommt. Wohl wird er als Mensch eingeführt, aber er sitzt auf einem Strahlenthrone: „Erat rex homo, sedens in throno fulgenti radiis circumquaque". Raschke hält das wieder für eigene Erfindung des Alberich, „ipse finxit" vermerkt er kurz. In der uns erhaltenen *Literatur* mag sich kein Beleg für diesen Janus auf dem Lichtthrone finden. Aber Alberich — und das gibt seinem Büchlein doch einen gewissen Wert — hatte einen solchen. Er hat hier überhaupt nichts erfunden. Die Verbindung des Janus als eines Lichtwesens mit Janus als dem Urheber eines Wasserwunders hat wieder ein zu deutliches Analogon im Christus des Prudentius.

Janus-Mithras als Stilicho bei Claudian.

In ungefähr dieselbe Rolle, die Christus bei Prudentius spielt, hat etwa um dieselbe Zeit der Dichter Claudian eine historische Persönlichkeit eingesetzt: den bekannten Feldherrn Stilicho. Sein Konsulat vom Jahre 400 n. Chr. hat er in einem ganzen Dichtwerk verherrlicht (Ausg. v. Th. Birt in den „Mon. Germ. hist.", Berlin, 1892). Am Ende des zweiten Buches (v. 422 ff.) läßt er den Gefeierten am 1. Januar das neue Jahrhundert aus der Ewigkeitsgrotte abholen. Daß es sich bei dieser „spelunca aevi" um die Mithrasgrotte handelt, darüber ist man sich wohl einig. Auch Norden hat in seiner Schrift „Die Geburt des Kindes" S. 42 f. den mithrischen Charakter der Stelle anerkannt. Aber er hat bei der Untersuchung des *weiteren* Zusammenhanges zu speziell — nach meiner Meinung — auf den Gott Aion zugesteuert. Im Gedicht spielt sich der Vorgang so ab, daß Stilicho das neue Jahr, mit dem er das Heil der Menschheit werden soll, zunächst vom Sonnengott (Sol, Titan) in Empfang nimmt. O. Greßmann hat aber festgestellt — und dabei auch die Zustimmung von Norden (S. 43 Anm. 1) gefunden —, daß ursprünglich der Sonnengott *selbst* es war, der aus dem geheimnisvollen Zeitenschoße das Jahr heraufholte, und daß hier Stilicho ihn „verdrängt" hat. Da wir aber mit der „spelunca aevi" im Bereich mithrischer Vorstellungen sind, so wird es nicht allzu sehr überraschen, wenn ich behaupte, daß auch der Sonnengott eigentlich

Mithras ist. In dem Verhältnis dieses Mithras als eines Lichtgeistes zu dem bei Claudian mit der Zeitengrotte identifizierten Urwesen stoßen wir zu einem mithrischen oder wenigstens mithrischen „fundierten Dogma vor. Es ist dasselbe, das auch im Hintergrund des Prudentius-Hymnus steht. Dieser Mithras ist eigentlich das weltschöpferische Licht. Hier ist er aber dadurch noch besonders gekennzeichnet, daß er *eine enge Beziehung zum Jahr und sogar zum ersten Januar* hat. Und dadurch erweist er sich wieder als Janus. Die Verdrängung geht also weiter, als Greßmann gesehen hat: Stilicho hat Sol verdrängt, Sol den Mithras und Mithras den Janus, und wir haben bis auf das Schlußglied wieder die obige Reihe. Sie hieß *dort:* Janus — Mithras — Sol — Christus; und sie heißt *hier:* Janus — Mithras — Sol — Stilicho. Und das ungefähr in derselben Zeit! Eine großartige, aber auch zeitgemäße Apotheose! Stilicho erscheint auf derselben Linie wie Christus. So kehrt Römisches schließlich wieder zu Römischem zurück. Der römische Feldherr erscheint trotz des weiten Umweges und trotz aller Umformungen als der römische Janus, und das Neujahrsfest vom Jahre 400, wo er sein Konsulat antritt, ist wieder wie der Janus der älteren römischen Gelehrten eine Erinnerung an den Weltanfang. Was sich inzwischen mit Mithras und Sol eingeschoben hat, war eine religiöse Vertiefung und eine Umbiegung zu einer Lichtkosmogonie. Aber merkwürdig zäh hat sich das Römische in der Gesamtvorstellung doch erhalten. Der Lichtgeist ist mithrisch und die Zeitenhöhle ist mithrisch, und doch wieder im Grunde alles römisch. Wir haben es mit einer ganz merkwürdigen Bündelung von römischen und mithrischen Vorstellungen zu tun.

Christus bei Synesios.

Ungefähr aus der Zeit des Prudentius und des Claudian besitzen wir von einem andern Bischof, dem Kyrenäer Synesios, einen *griechisch* geschriebenen Hymnus auf Christus [51]). Der Verfasser ist als ein Mann bekannt, der mit einem Fuß noch im Heidentum steht. Er behandelt Christus als Seelenführer und schildert mit einem an Klopstocks Messias erinnernden Schwung, wie der Heiland in die Unterwelt hinabsteigt, Seelen vom Hades befreit und sie im Jubelzug durch alle Weltenräume hinaufführt zum seligen „Aion". Die Einleitung zwar ist christlich; sie nennt den seligen Sohn der Jungfrau, die listige Schlange und das Paradies, die Gärten „des Vaters". Aber alles andere ist heidnischer Vorstellung entnommen. Christus kommt

[51]) „Synesii episcopi Hymni metrici" ed. Joh. Flach, Tüb. 1875. Es ist der Hymnus Nr. 9. Zum Text und zur Erklärung ist zu vergleichen: Wilamowitz „Die Hymnen des Proclos und Synesios" in den „Sitzungsber. d. K. Preuß. Ak. d. W.", 1907, I, 1. Hbd.

zum Hades (ὑπὸ τάρταρα; παλαιγενὴς Ἄΐδης), wo dieser mit seinem Höllenhund (λαοβόρος κύων) zahllose Völker von Seelen gefangen hält. Er befreit die Seelenscharen (ψυχᾶν ὁσίους χόρους) von ihren Leiden und führt sie über das Luftreich der bösen Dämonen und durch die Welt der Sterne und des Äthers, da mit Zittern, dort mit Freude und Staunen empfangen, bis zur Himmelswölbung und zu den reinen Sphären des Guten. Und über allem thront als Höchstes die neuplatonische Monas (ταμίας πέλεται τῆς ἀενάω μονάδος).

Das prachtvolle Gedicht hat seinen eigenartigen Reiz: den grandiosen Jubelzug der erlösten Seelen durch den ganzen Kosmos bis ins Übersinnliche. Wir dürfen den in der Monas gegebenen neuplatonischen Einschlag des Schlusses nicht viel anders bewerten als den christlichen Anfang. Der Hauptteil bringt das Bild des mit Janus-Mithras-Zügen geschauten Sonnengottes, des großen Mittlers und Erlösers. Es ist der seelengeleitende Mithras, den der Mithrasmyste und Neuplatoniker Julian (conv. p. 336) als den „freundlichen, göttlichen Führer" hinstellt, „wenn man einmal von hinnen fort muß". Und es ist zugleich Janus in der Kombination des „ianitor superum et inferum", des Janus-Mercurius, wie Gavius Bassus ihn auffaßt, und des Seelenpförtners am Poltore der Welt, wie Praetextatus ihn deutet. Die kosmische Perspektive des Erlösungsvorganges und vor allem die Vorstellung von zu passierenden Sphären entspricht jedenfalls, mag auch viel Fremdes hineingewoben sein, auch mithrischem Glauben.

Der Christus des Synesios ist, wie der des Prudentius, aber auch ein Lichtgeist. Das geht hervor aus den drei Versen 41—43. Als der Seelenzug nämlich die Sonnenbahn erreicht, da erkennt der Titan (= die Sonne) „den weltbildenden Nus, *die Ursache des eigenen Feuers*" (»Ἔγνω δὲ γόνον θεοῦ τὸν ἀριστοτέχναν Νοῦν ἰδίου πυρὸς ἀρχήν«), was nichts anderes besagt als: Christus, das Licht der Welt, ist auch die Quelle des Sonnenlichtes.

Wenn der christliche Bischof diesen „Sohn Gottes" ferner als „weltbildnerischen Nus" bezeichnet, so sind wir damit im Bereich neuplatonischer Philosophie sowohl wie auch im Banne der allgemeinen Sonnenreligion. Denn beide hängen aufs engste zusammen. Christus ist hier kein anderer als der „große König Helios", den Julian in seiner vierten Rede als die allgemeine Idee des Mittlers feiert. Und er steht auf derselben Stufe religiös-philosophischen Denkens wie der Apollon Sminthiakos des Rhetors Menander. (Siehe darüber unser nächstes Kapitel!) Unter den möglichen Bezeichnungen für seinen Apollon, die Menander nacheinander zur Auswahl vorlegt, wird die zweite so vorgebracht: „Oder soll ich dich als den Nus anreden, der sich durch die himmlische Welt verbreitet, der

aber auch durch den Äther bis zu dieser hier sich bewegt (ἰόντα)?"
Es ist immer dieselbe Potenz: Apollo, Helios, Christus, Mithras, Stilicho, Nus, Janus, der freundliche Führer, Helfer und Erlöser und zugleich die große Lichtquelle der Welt, „die Quelle des himmlischen Glanzes", wie Menander sagt (»πηγὴ τῆς οὐρανίου αἴγλης«), oder „der Anfang des eigenen Lichtes", wie Synesios den Titan sagen läßt (»ἰδίου πυρὸς ἀρχήν«), oder „der hohe und aus Gott fließende Ursprung des Lichtes", wie Prudentius singt („luminis arduam manantemque deo originem"). Es liegt allen diesen Vorstellungen eine Chaos-Licht-Kosmogonie zugrunde. An ihr war, meiner Meinung nach, Janus nicht unbeteiligt. Sie soll im nächsten Kapitel dargelegt werden.

Janus in einer Lichtkosmogonie

Die soeben angedeutete Chaos-Licht-Kosmogonie finden wir in der deutlichsten Ausprägung eben in dem genannten Apollohymnus des Menander. Ich sehe in ihr ein im wesentlichen mithrisches, vielleicht auch speziell mithrisch-ägyptisches Dogma, in das ein Stück römischer Janusphilosophie hineingearbeitet ist. Um sie in ihrer Eigenart klar hinzustellen, scheint es mir vorteilhaft auf einen grundsätzlichen Unterschied zwischen mithrischem und neuplatonischem Denken von vornherein aufmerksam zu machen. Beide haben gemeinsam die Idee der Mittlergottheit und den Lichtgedanken. Aber es trennt sie, wenigstens an ihrem Ausgangspunkt, ein wesentlicher Gegensatz. Die neuplatonische Weltanschauung ist monistisch. Das Gute oder Eine, die mit der Gottheit gleichgesetzte höchste Idee, ist der letzte Grund *alles* Seins. Die Materie und das Schlechte sind — denn der Licht-Dunkel-Gedanke ist wenigstens als Gleichnis auch hier gebräuchlich — nur ein letztes Nachlassen des Urlichtes. Der Mithraismus aber hat die grundsätzliche Überzeugung von einem dualistischen Anfang der Welt und von einem das ganze Sein auch jetzt noch durchziehenden Riß. Sogar dreiteilig sieht bisweilen der Weltplan aus, so z. B. nach der Lehre der Dasturre (vgl. H. Junker: „Über iran. Quellen der hellenist. Aionvorstellung" = „Vortr. d. Bibl. Warb." 1921/22 S. 134): „Anfangsloses Licht auf der einen Seite — anfangslose Finsternis auf der andern, und dazwischen die Leere „tuhigih", welche manche auch den vay-Luftraum bezeichnen." Diese Veranlagung war es, die die Priester Zarathustras im Abendland den Anschluß suchen hieß gerade an *die* Kosmogonie, die ich (S. 136) der Kürze halber, nicht als ob ich damit die letzte Quelle bezeichnen wollte, die Messalakosmogonie genannt habe. Der Empedokleische Streit der Elemente verband sich mit dem Gegensatz Licht — Dunkel, und die vis melior des Ovid, die Eidothea des Hera-

klit, wurde zum weltschöpferischen Licht, zum „ersten Engel Gottes."

In dieser Fassung liegt das Dogma tatsächlich vor, am deutlichsten in dem bereits erwähnten Apollohymnus des Rhetors Menander. Innerhalb der Zauberliteratur wird es uns aber noch einmal begegnen (s. S. 189). Der Hymnus auf den Apollon Sminthiakos steht in der zweiten der beiden epideiktischen Reden, die unter dem Namen des Rhetors Menander erhalten sind, und zwar im Kapitel XVI. Die Zeitfrage wäre gerade im Hinblick auf unsere Chaos-Licht-Kosmogonie nicht unwichtig. Doch ist leider der Verfasser der Schrift wie seine Zeit noch immer ein Rätsel. Conr. Bursian äußert sich in seiner Abhandlung „Der Rhetor Menandros und seine Schriften" (= „Abh. d. philos.-philol. Kl. d. k. B. Ak. d. W.", XVI. Bd., 3. Abt., 1882) darüber so (S. 28): „Für die Bestimmung der Abfassungszeit der Schrift fehlt es uns abgesehen von . . . Zitaten, die uns bis in die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts n. Chr. herabführen, an sicheren Anhaltspunkten."

Ich muß den Text, soweit er für unsern Nachweis in Frage kommt, im Worlaut vorlegen — ich gebe ihn nach der Ausgabe von Bursian — : »Ὦ Σμίνθιε Ἄπολλον, τίνα σε χρὴ προςειπεῖν; πότερον ἥλιον τὸν τοῦ φωτὸς ταμίαν καὶ πηγὴν τῆς οὐρανίου ταύτης αἴγλης, ἢ νοῦν, ὡς ὁ τῶν θεολογούντων λόγος, διήκοντα μὲν διὰ τῶν οὐρανίων, ἰόντα δὲ δι᾽ αἰθέρος ἐπὶ τὰ τῇδε; ἢ πότερον αὐτὸν τῶν ὅλων δημιουρόν, ἢ δευτερεύουσαν δύναμιν; [52]) δι᾽ ὃν σελήνη μὲν κέκτηται σέλας, γῆ δὲ τοὺς οἰκείους ἠγάπησεν ὅρους, θάλαττα δὲ οὐχ᾽ ὑπερβαίνει τοὺς ἰδίους μυχούς. Φασὶ γὰρ τοῦ χάους κατειληφότος τὰ σύμπαντα καὶ πάντων συγκεχυμένων καὶ φερομένων τὴν ἄτακτον ἐκείνην καὶ ἀμειδῆ φοράν, σὲ ἐκ τῶν οὐρανίων ἀψίδων ἐκλάμψαντα σκεδάσαι μὲν τὸν ζόφον, τάξιν δὲ ἐπιθεῖναι τοῖς ἅπασιν«. Von den Worten »δι᾽ ὃν« an bis zum Schlusse des Zitats haben wir die Kosmogonie, die ich meine. Es ist eine Chaoskosmogonie genau von *der* Art, die ich (S. 137) als gemeinsam vorliegend dargetan habe bei Ovid im Anfang der Fasten und der Metamorphosen, bei Messala und bei Verrius Flaccus. Das Chaos selbst wird genannt, und seine Bestimmung enthält die charakteristischen Merkmale. Es ist ein empedokleisch aufgefaßtes confusum: »πάντων συγκεχυμένων« enthält seine eindeutige Bestimmung. Die „rudis indigestaque moles", der „globus et sine imagine moles" ist hier als »ἄτακτος φορά« bezeichnet. Die Bildung des Kosmos ist hier wie dort derselbe Vorgang: das Beziehen bestimmter Plätze durch die streitenden Elemente. Es ist hier mehr angedeutet als vollständig durchgeführt: „Die Erde

[52]) Ich ziehe diese Interpunktion Bursians der von Reitzenstein (Poim. S. 281) vor. R. liest: »ἢ δευτερεύουσαν δύναμιν, δι᾽ ὃν . . .« Dagegen spricht aber nicht bloß das Masculinum ὃν, das sich schwerlich so eng an δύναμιν anschließen kann, sondern auch der Sinn; denn der Relativsatz muß auch noch auf den δημιουργός bezogen werden.

gab sich mit den ihr zukommenden Grenzen zufrieden, das Meer überschreitet nicht mehr die ihm eigenen Räume." „Inque novas abiit massa soluta domos" sagt Ovid, und die τάξις, die allem auferlegt wird, sind die sedes und secta memba des Ovid.

Nun ist aber in der bei Menander vorliegenden Fassung eine beachtliche Umbiegung oder Weiterbildung der Kosmogonie festzustellen. An Stelle der bei Ovid noch so unbestimmt genannten, aber durch ihre Unbestimmtheit gerade charakteristischen vis melior, d. h. an Stelle der Kraft, die bei Messala „cuncta fingit eademque regit", tritt hier — das Licht. Helios ist der Demiurg, der kosmische Schöpfer und dadurch auch der Mittler zwischen dem alten und dem neuen Zustand der Welt. „Du gabst allem Ordnung." Und das eigentlich doch empedokleisch gedachte Chaos erscheint plötzlich als ein Beisammen von Licht und Dunkel. „Du vertriebst, indem du an des Himmels Höhe aufleuchtetest — wir denken an die „ignea vis convexi" —, jenes Chaos und verbanntest das Dunkel und gabst allen Dingen Ordnung." Das ist alles so harmlos ineinander verarbeitet und doch so verräterisch. In der *römischen* Chaoskosmogonie (und ihrer griech. Vorlage) spielte der Licht- und Dunkel-Gegensatz gar keine Rolle. Das Chaos war nur Streit und Unordnung. Hier dagegen wird es als Dunkel bezeichnet. In Wirklichkeit, d. h. in der Originalfassung, war es wohl nicht eine Finsternis sondern ein Ringen, in dem das Licht sich noch nicht durchsetzte.

Woher stammt die Umbildung? Am Schlusse des Hymnus steht es ausdrücklich (S. 32): „Die Perser nennen dich Mithras." Allerdings heißt es dann gleich weiter „die Ägypter Horus." Die Heranziehung des ägyptischen Gottes könnte vielleicht Anlaß sein, die Entstehung der Lichtkosmogonie lieber innerhalb der Isismysterien zu suchen. Ich würde den Versuch für verkehrt halten, nicht bloß wegen der von mir aufgezeigten allgemeinen Übereinstimmung des Dogmas mit dem tiefsten Wesen des Mithraismus, sondern auch deswegen, weil z. B. bei Prudentius, wo dieselben Vorstellungen zugrunde liegen, alles auf Mithras weist. Andererseits ist aber ein Zusammenhang mit Ägypten nicht zu leugnen. Und so werden wir es in Wirklichkeit zu tun haben mit einem ägyptisch-mithrischen Spezialdogma. Das steht in Übereinstimmung mit Dieterichs Annahme („Eine Mithrasliturgie" [3] S. 46) von einem „ägyptischen Kult des Mithra" [53]).

[53]) Übrigens betont R. Reitzenstein „D. hell. Mysterienrel." [3] S 43, daß auch „in den bei Apul. geschilderten Isismysterien Einzelheiten aus dem sem. Sonnenkult und dem Mithraskult übernommen seien."

Janus-Mithras bei dem Kaiser Julian

Im vierten Jahrhundert n. Chr. waren Hauptvertreter des Neuplatonismus zugleich auch überzeugte Mithrasjünger, ich nenne besonders den Kaiser Julian und seinen von ihm so gewaltig verehrten Lehrer, den „göttlichen" Jamblichos. Hier decken sich die Mysterienlehren natürlich nicht mit den Resultaten neuplatonischen Denkens. Das eine ist eben Religion und das andere Philosophie. Es besteht aber z. B. bei Julian das Gefühl einer tiefgehenden Harmonie der weltanschaulichen Überzeugung.

Eine hervorragende Rolle spielt bei beiden entschieden die Idee des Mittlers. Als „Mittler" — der Ausdruck fällt direkt so — wird bei Plutarch Mithras definiert. Und es erscheint andererseits geradezu wie eine ins rein Begriffliche gesteigerte triadische Zerlegung dieses Mittlergedankens, wenn Julian in seiner berühmten 4. Rede (141 D) formuliert: »῞Ηλιος τῶν νοερῶν θεῶν μέσος ἐν μέσοις τεταγμένος κατὰ παντοίαν μεσότητα« [54]). Dieser Mittler wird von ihm dem „König Helios" gleichgesetzt. Und da ist es denn sehr überraschend, wenn wir mitten in der langatmigen und spitzfindigen Durchführung der Mittlerrolle plötzlich auch auf Janus stoßen. Allerdings nicht auf seinen Namen. Der ganz griechisch gebildete und griechisch orientierte römische Kaiser kennt seinen Ahnherrn Janus anscheinend dem Namen nach überhaupt nicht, er ignoriert ihn jedenfalls ganz auffallend. Und doch kann er gar niemand anders als Janus meinen, wenn er (155 D) ausführt: „Unsere Vorfahren aber ehrten seit den Zeiten des göttlichen Königs Numa den Helios noch mehr. Sie ... erblickten in ihm den Spender dieser Dinge — gemeint ist des Lebensunterhaltes — und setzten einstimmig den Jahresanfang in die gegenwärtige Zeit." (Übs. von G. Mau „Die Religionsphilosophie Kaiser Julians", Teubn., 1907). Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß hier der König Helios, die universelle Idee des Mittlers, mit dem römischen Neujahrsgott identifiziert wird. Wir erkennen ihn in dem Gott des Jahresanfanges ebenso wie in dem freundlichen Spender, als der Janus galt, und speziell noch in seiner Erhebung durch den König Numa. Denn der Helios Numas ist kein anderer als der „Janus ille a Numa dedicatus", den Plinius (hist. nat. 34, 33) als Statue kennt. Man fragt sich natürlich, welche Bedeutung die Hereinziehung des Janus in die Philosophie vom Mittler hier hat. Aus *römischer* Quelle stammt sie bei Julian sicher nicht. Ich sehe als das Wahrscheinliche an, daß sie wiederum von einer bewußten mithrischen Anknüpfung herrührt.

---

[54]) Übrigens haben auch andere bei dieser Julianstelle an Mithras unwillkürlich gedacht, z. B. H. Bogner „Kaiser Julians 5. Rede". (Philol. LXXIX N. F. XXXIII S. 262.)

Janus als Zaubergott.

Von der Höhe der Philosophie steigen wir herunter in die niederen Regionen des volkstümlichen Aberglaubens. Da begegnet uns Janus wieder, aber diesmal unter dem stattlichen Namen Aion. Der ist als Zaubergott bekannt, aber seine Herkunft hat viel Kopfzerbrechen gemacht. Welche Rolle die Gnosis, besonders die des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, bei seiner Einsetzung als Zaubergott auch gespielt haben mag, hinter dem neumodischen Namen verbirgt sich oft nur der gute alte Janus. In Amuletten und Haussprüchen begegnen wir ihm oft. So in einem Pariser Zauberpapyrus — 3167 —: „Gib diesem Hause Verkehr und Segen" — die Worte πόρον πρᾶξιν sind mir nicht ganz klar —, „Herr der Hoffnung, reichtumspendender Aion," (»Δὸς πόρον πρᾶξιν τούτῳ τῷ οἴκῳ, καὶ κυριεύων τῆς ἐλπίδος, πλουτοδότα Αἰών«). R. Wuensch hat in seinem Aufsatz „Deisidaimonika" (= „Arch. f. Religw." XII, 1909, S. 36) die Worte mit Recht als „Gebet an das Bild des schützenden Hausgottes" bezeichnet. Sie waren als »φυλακτήριον« für das Haus gedacht. Man könnte, nach meiner Meinung, an einen Kaufmannsladen denken. Dieser Schutzgeist aber ist Janus, der Spender des Lebensunterhaltes, der Wächter der Türen, der Herr der Wege, der Herr über Ein- und Ausgang, der Haus- und Schwellengott. Ich bin geneigt anzunehmen, daß seine Aufnahme in die Mithräen gerade seine Rolle als deus mysticus gesteigert hat und daß er von da in die volkstümlichen Vorstellungen als der Allerweltszaubergott zurückgekommen ist.

Aber er hat dabei seinen Namen eingebüßt. Und diese Umbenennung ist für das Verständnis der Zusammenhänge außerordentlich wichtig. Im Gegensatz zu der wachsenden Bedeutung des Kalendenfestes tritt der römische Name des Neujahrsgottes auffallend zurück. Für die weiteren Kreise auch des gebildeten Publikums hat Janus wohl kaum noch anders existiert als in der blassen Farbe eines Dämons. So nur wird ihn auch der griechische Redner Libanios im vierten Jahrhundert n. Chr. im Bewußtsein gehabt haben, wenn er ihn in seiner wie ein Saturnalienhymnus anmutenden Neujahrsrede (Εἰς τὰς Καλάνδας) gleich im ersten Satze seinen Schülern erklärt: „Es ist dies das Fest eines großen Dämons." Der wohl kaum kultisch noch eigentlich verehrte Janus ging unter und mit seinem symbolischen Gehalt auf in andern, beliebteren Numina des internationalen römischen Reiches. Er kann jetzt Mithras heißen oder Helios oder Hermes, aber auch Aion oder Kronos oder Abrasax. Mit Namen für einen Ur- oder Allgott, der dann zugleich der Zauberdämon ist, werfen die Zauberschriften geradezu wild um sich. Die geheimnisvollsten sind die beliebtesten. Mithras tritt unter seinem Namen öfters auf, z. B. im Pap. Mimaut (Louvre 2391; b. Preisend. No. III

S. 36) v. 81 u. 100. Janus wird *nie* genannt. Und doch ist gerade er es, der Neujahrsdämon, der sich besonders häufig hinter diesen Abrasax, Aion, Kronos, Mithras, Osiris etc. verbirgt, aber immer schon als der kombinierte Janus-Mithras.

Wenn diese volkstümliche Literaturgattung heute wieder stärkeres Interesse gefunden hat — ich verweise auf die allerdings erst begonnene Sammlung von K. Preisendanz „Pap. Graec. Mag." (Teubn. 1928) —, so beruht das nicht nur auf einer Hinneigung zu dem Mystischen auch in seinen albernsten Ausprägungen, sondern ebenso auf der Tatsache, daß sich in diesem Schutt auch ernste philosophische oder religiöse Dogmen abgelagert haben. Sie sind auch ein Zeugnis für die Auswirkung der Janusspekulation. Es ist aber nicht meine Absicht, das ganze vorliegende Material auf Janusspuren hin zu untersuchen. Ich greife nur einige Beispiele heraus, an denen die Zusammenhänge besonders klar hervortreten.

Da steht in dem von A. Dieterich im „Abrasax" behandelten Papyrus des Leidener Museums (b. Diet. S. 192 Z. 18 ff.) ein Türöffnungszauber mit der Überschrift: „Eine Türöffnung vermittels des Namens". Die pathetisch-großartige Formel für den bescheidenen Vorgang lautet: »Ἄνοιγε τὰ δ᾽ μέρη τοῦ κόσμου, ὅτι ὁ κύριος τῆς οἰκουμένης ἐκπορεύεται, χαίρουσιν ἀρχάγγελοι δεκάνων, ἀγγέλων, αὐτὸς γὰρ Αἰὼν Αἰῶνος, ὁ μόνος καὶ ὑπερέχων διαπορεύεται τὸν τόπον· ἀνοίγου θύρα, ἄκουε μοχλέ, εἰς δύο γενοῦ κλειδῶν, διὰ τὸν αϊα αϊν ρυχαθ, ἀνάβαλε γῆ δεσπότῃ πάντα, ὅσα ἔχεις ἐν σεαυτῇ, αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ λαιλαφέτης καὶ ἀχνοῦχος, πυρὸς κρατύντωρ ἄνοιξον. λέγε σύ· ἀχεβυκρωμ᾽ ἢ ἡλίου ὄνομα«. Der Aufbau ist hier sehr klar. In der Mitte steht der konkrete Zweck, der enthalten ist in dem Befehl an Türe, Riegel, Schlüssel: „Öffne dich, höre, schließe auf!" Damit das gelingt, wird in einer kosmischen Umrahmung der Öffner und Schließer des Weltenhaushaltes, der Patulcius und Clusius, angerufen, der Gott, von dem Ovid (fast. I, 117 f.) sagt: „Was du überall siehst, Himmel, Meer, Wolken und feste Erde, alles ist durch meine Hand geschlossen und öffnet sich durch sie." Es ist natürlich Janus, der kosmische Türgott. Er heißt hier zwar Αἰών, oder sogar noch gesteigert Αἰὼν Αἰῶνος. Aber wir kennen diesen Aion. Es ist wie der Janitor des Nigidius so zugleich der Vierelementengott des Messala, der, den Gavius Bassus als den Janus quadriformis anspricht und den Spätere (s. S. 155) als den Aion des Messala bezeichnen, der „omnia climata maiestate complexus". Im *ersten* Umrahmungsstück ergeht der Befehl zur Öffnung der *„vier Teile des Weltalls"* — es sind vermutlich die vier Himmelsrichtungen, die climata des Gavius Bassus, ein kosmisches Gegenstück des viertorigen Janus und zugleich der Mithrasgrotte —; denn unter dem Jubel aller Engel zieht der Herr der Erde,

der Eine, Allgewaltige, aus. Im *zweiten* Umrahmungsstück ergeht der Befehl, sich zu öffnen, an die vier Elemente. Sie werden zum Teil versteckt genannt. Aber sie sind da: Die Erde (γῆ), die Wolken (λαιλαφέτης), das Wasser (ἀχνοῦχος) und der Himmel oder das Feuer (πυρός). Die Befehle sind offenbar Nachäffungen von Mysteriengebräuchen, aber mit geradezu auffallend starker Anlehnung an — Ovid. Sogar die imperativische Form der Anrede ist bei dem lateinischen Dichter vorgebildet: „et resera nutu candida templa tuo" (fast. I, 117 f.). Stärker und deutlicher als in diesem Türzauber kann der Hinweis auf Janus gar nicht sein, so daß man sich fast wundern muß, daß man die wahre Gestalt des Zaubergottes Aion nicht erkannte. Als Herr des Δ, d. h. der Vierzahl, und zugleich als der allgemeine Weltianitor, eine Vereinigung, die uns bereits in der Mithrasliturgie (s. S. 162) entgegentrat, ist er ganz unverkennbar der mithrische Janus. In den Mysterien diente seine Anrufung einem Erlösungsritus, hier aber, in grober Weise mißbraucht, dem Zweck einer Türöffnung.

In einem andern Stück desselben Papyrus tritt er wieder auf, diesmal aber unter dem Namen Helios. Diesem Helios steht es aber geradezu an die Stirne geschrieben, daß er eigentlich Mithras heißt. Das Zauberstück nennt sich »λόγος πρὸς τὸν ἥλιον« (b. Diet. S. 193 Z. 5 ff.): »ἐγώ εἰμι ὁ ἐπὶ τῶν δύο χερουβὶν ἀνὰ μέσον τοῦ κόσμου, οὐρανοῦ καὶ γῆς, φωτὸς καὶ σκότους, νυκτὸς καί ἡμέρας, ποταμῶν καὶ θαλάττης, φάνηθί μοι, ἀρχάγγελε τοῦ θεοῦ, ὁ ὑπὸ αὐτὸν τὸν ἕνα καὶ μόνον τεταγμένος«. Das ist der Mithras des Plutarch (d. Is. et Os. c. 46; s. S. 150), und zwar genau in der bei Plutarch vertretenen Auffassung: der Mittler zwischen dem Licht, dem »φῶς μάλιστα τῶν αἰσθητῶν«, und dem Dunkel, dem »σκότος« und der »ἀγνοία« — der Mittler zwischen Flüssen und Meer ist eine merkwürdige, doch wohl nicht rein spielerische, mir aber nicht recht verständliche Erweiterung des Mittlergedankens —. Er ist der erste Engel Gottes. Er ist unmittelbar dem alleinigen Gott unterstellt. Das ist alles mithrisch gedacht. Aber die Janusparallele fehlt wieder nicht. Der Gott „zwischen Himmel und Erde" ist der Janus als Luft, der Janus bifrons des Gavius Bassus, und der Erzengel Gottes ist der Gebetsvermittler desselben Gavius Bassus.

Und endlich ein drittes Dokument. Es ist für mich von besonderer Wichtigkeit, weil es meine These von der Aufnahme der römischen Chaoskosmogonie in die Mithraslehre und ihre Entwicklung zur Lichtkosmogonie noch einmal beweist. Es steht inhaltlich auf derselben Stufe wie der Helioshymnus des Menander (s. S. 184). Auch es stammt aus demselben Leidener Papyrus wie die ersten beiden Stücke, aus jenem „8. Buch Moses", und hat folgenden Wortlaut (b. Diet. S. 176):

»Ἐπικαλοῦμαί σε ⟨τὸν⟩ τῶν πάντων μείζονα, τὸν τὰ πάντα κτίσαντα, σὲ τὸν αὐτογέννητον θεὸν τὰ πάντα ὁρῶντα καὶ πάντα ἀκούοντα καὶ μὴ ὁρώμενον. σὺ γὰρ ἔδωκας ἡλίῳ τὴν δόξαν καὶ τὴν δύναμιν ἅπασαν, σελήνῃ αὔξειν καὶ ἀπολήγειν καὶ δρόμους ἔχειν τακτοὺς μηδὲν ἀφαιρήσας τοῦ προγενεστέρους σκότους, ἀλλ' ἰσότητα αὐτῶν ἐμέρισας. σοῦ γὰρ φανέντος καὶ κόσμος ἐγένετο καὶ φῶς ἐφάνη καὶ διοικονομήθη τὰ πάντα διά σε. διὸ καὶ πάντα ὑποτέτακταί σοι, οὗ οὐδεὶς θεῶν δύναται ἰδεῖν τὴν ἀληθινὴν μορφήν, ὁ μεταμορφούμενος εἰς πάντας, ἐν ταῖς ὁράσεσιν ἀόρατος, Αἰὼν Αἰῶνος«.

Der Gott heißt diesmal wieder wie der Türzaubergott: Αἰὼν Αἰῶνος. Und trotz seiner obskuren Herkunft aus der Zauberliteratur enthält das Stück, in ziemlich exakter Fassung, ein griechisch geschriebenes Dogma, eben die auch bei Menander vorliegende Chaos (Janus)-Licht-Kosmogonie, auf die aber hier ein neues Licht fällt. Der angeredete Gott ist der Weltgrund. Darin liegt, bei aller grundsätzlichen Übereinstimmung der gesamten Anschauung, doch ein Unterschied von dem Helios Menanders vor. Bei diesem handelt es sich um den Mittlergott, in dem Zauberstück um den Urgott. Seine Wesensbestimmung ist recht verschwommen und nichtssagend. Daß er größer ist als alles, der Schöpfer (Gründer) von allem, der aus sich selbst entstandene Gott, besagt nicht viel mehr als die Überlegenheit gegenüber der *gewordenen* Welt. Daß er alles sehen und hören und selbst nicht gesehen werden soll, klingt zwar, als ob es eine rein geistige Aktivität aussage. Aber seine Charakteristik im letzten Satze, „der sich in alle (Götter) Verwandelnde", zeigt doch noch den Zusammenhang der ganzen Vorstellung mit dem Proteus-Janus der von mir (c. III) aufgezeichneten Chaoskosmogonie. „Als du dich offenbartest, wurde der Kosmos," sagt die Zauberschrift und kennzeichnet damit auch ihrerseits den Gott der Weltmetamorphose, der, wie bei Messala und Ovid, im Kosmos sich in neuer und würdigerer Gestalt darstellt. Man möchte gern eine Aufklärung darüber, wie denn nun der vorkosmische Weltgrund, wie der Aion Aionos hier gedacht war. Einen Anhaltspunkt gibt die Erwähnung des „uralten Dunkels" (τοῦ προγενεστέρους σκότους). Vereinigt man diese Vorstellung mit der andern von dem sich in alle Verwandelnden, so ergibt sich wieder jene merkwürdig kombinierte Chaosidee, in der, genau wie bei Menander, die Auffassung vom Chaos als dem Elementenstreit und die andere vom Licht-Dunkel-Gegensatz in eins zusammengezogen sind. Wie in dem Chaos des Messala und Ovid das kosmische Einheitsstreben, wie neben der Materie die Formkraft immanent enthalten ist, so muß man sich auch hier neben dem Urdunkel auch das Licht zugleich als gegeben betrachten. Es ist im speziellen das eigentlich Göttliche, obwohl erst das Zusammen von

Licht und Dunkel, oder, anders gesagt, von blinder Materie und kosmischem Drang, den vollen Grund der Welt ausmachen.

Das Mittelstück des Zaubertextes ist besonders aufschlußreich. Der Triumph des Lichtes bedeutet die Geburt des Kosmos und diese wieder das Durchbrechen gesetzlicher Ordnung. „Du gabst der Sonne allen Glanz und die ganze Macht; dem Mond, zu wachsen und wieder aufzuhören und geordnete Bahnen zu haben, wobei du von dem uralten Dunkel nichts hinwegnahmst, sondern zu gleichen Teilen teiltest. Denn als du dich offenbartest, wurde der Kosmos und das Licht erschien, und alles bekam Ordnung und Gesetz durch dich." Die Worte bedürfen einer Erklärung. Nach der bei Menander vorliegenden Fassung der Kosmogonie wäre die hier beschriebene Leistung Aufgabe einer *zweiten* göttlichen Potenz, des Helios oder Nus usw. Sie ist hier von dem Urgöttlichen nicht eigens abgesondert. Die Gottheit ist, indem sie sich offenbart, eben eine neue Darstellung ihres Wesens. Der Sonne gab sie *allen* Glanz und die *ganze* Macht; d. h. die Sonne als nur Licht ist die *reine* Verkörperung des wahrhaft Göttlichen. Der Mond aber mit seinem Wechsel zwischen Hell und Dunkel enthält noch eine Erinnerung an den chaotischen Urgrund der Welt. Aber seine genau geregelten Bahnen, die Gesetzmäßigkeit seines Zu- und Abnehmens sind doch Symbol der höheren göttlichen Welt, so wie Menander die kosmische »τάξις« der chaotischen »ἄτακτος φορά« gegenüberstellt. Es ist nur ein scheinbarer Widerspruch, wenn es bei Menander heißt: „Du verbanntest das Dunkel," während hier ausdrücklich versichert wird „Du nahmst nichts von dem uralten Dunkel weg". Die ursprünglich *herrschende* Sinnlosigkeit oder Finsternis ist allerdings im Gesamtbau des Kosmos überwunden, aber wenigstens in der Welt unter dem Monde nicht restlos. Wir denken daran, daß, nach Plutarch (d. Js. et Os. c. 46), Mithras in der Region des Schwankens zwischen Licht und Dunkel d. i. eben in der Luft- oder Mondsphäre — dies ist ja nach einer verbreiteten antiken Anschauung identisch — als Mittler die Verbindung herstellt zwischen Gott und Mensch. Im Gegensatz zur rein göttlichen Sonne vervollständigt so der Mond das Bild der kosmischen Welt, indem er, gleich dem Janus des Messala, das auch im Kosmos noch nicht ganz bewältigte Chaos lehrt.

Es scheint mir beachtenswert, wie hier der Aion sich darstellt in Sonne und Mond. Vielleicht gehört in den Bereich *dieser* Anschauung jene von Reitzenstein (s. S. 120) mit Nigidius in Verbindung gebrachte Notiz aus Horapollon: „Als Bezeichnung des Aion gebrauchen sie Sonne und Mond."

Ich habe aus dem Leydener Papyrus drei Beispiele ausgewählt, um an ihnen im Zaubergott den Janus zu zeigen. Man braucht aber

in der Preisendanzschen Sammlung nur mit einiger Aufmerksamkeit herumzublättern, und man wird erstaunt sein, wie oft man Janusspuren begegnet. Ich verweise nur noch beispielsweise auf den Lichtgeist Helios im „großen Pariser Zauberpapyrus" der Bibl. Nat. (suppl. gr. 574; b. Preis. Pr. IV S. 86 v. 437 ff.), wo uns im Helios wieder zugleich der den Elementenstreit durch Gesetze ordnende Weltschöpfer (v. 440 f.) und der Gott des vierwendigen Jahres vorgestellt wird (v. 441).

Janus und Abrasax.

Der Zaubergott kann auch Abrasax heißen. Der Name, gelegentlich auch Abraxas lautend, begegnet in den Zauberschriften mehrmals, außer in dem von A. Dieterich in seinem „Abraxas" behandelten Leydener Papyrus J. 395 z. B. auch im Berliner Papyrus 5025 v. 303 (Preisendanz S. 16). Seine Herkunft muß noch immer als Rätsel gelten. Auch Fr. Dornseiff hat es in seinen Untersuchungen über „das Alphabet in Mystik und Magie" (2. Aufl. 1925 S. 42) nicht restlos aufklären können. Der Leydener Papyrus (b. Diet. S. 6 Z. 10) stellt ihn uns kurz und bündig vor als die heilige 365: „Du bist die Zahl des Jahres, Abraxas" (»σὺ εἶ ἀριθμὸς τοῦ ἐνιαυτοῦ, Ἀβραξάς«). Die Quersumme der Buchstaben, wenn man sie als Zahl liest, 1+2+100+1+200+1+60 ergibt nämlich 365. An *diese* Definition muß man sich, glaube ich, vor allem halten, wenn man die letzte Herkunft dieses Zaubernamens ermitteln will. Auch bei den Gnostikern, bei denen er besonders zu Hause ist, scheint in dem Herrn der „365 Äone" die Zahl der Jahrestage der Wesenskern zu sein.

Es gibt nun aber im ganzen Altertum keinen Gott, der so speziell der Gott der 365 wäre, wie Janus. In der von Plinius (s. S. 167) erwähnten Statue wird schon eine gewisse Mystik mit der bloßen Zahl der Jahrestage getrieben. Janus soll *damit* sein Wesen darstellen, allerdings nur in der Fingerhaltung, nicht im Namen. Wenn Abrasax in der Zauberschrift weiter als „Flamme und Strahl der Sonnenscheibe" (Diet. S. 4 Z. 10 ff.) und dann sogar als „Begründer des Kosmos" (Diet. S. 4 Z. 20) definiert wird, so ist uns der Zusammenhang dieser Funktionen mit dem Jahresgott gerade bei Janus bekannt.

Ich kann mir über die Entstehung des merkwürdigen Namens Abrasax kein authentisches Urteil anmaßen. Es sei mir nur gestattet, in diesem Zusammenhang eine Vermutung vorzutragen. Das Wortgebilde macht den Eindruck, daß es einer eigentümlichen arithmetischen Phantasie entstammt und zugleich dem Geiste einer Zeit oder Gruppe, für die sinnvolle Worte weniger bedeuten als mystisches

Kauderwelsch. Einen festen Rückhalt scheint es mir nur zu haben durch seinen Zahlsinn. Der Aufbau aber ist beachtenswert. Es sind 7 Zahlbuchstaben — natürlich entsprechend der Zahl der Planeten — mit einer Summe, die zugleich die Zahl der Jahrestage gibt. Es wechseln Hunderter und Einer, und der letzte Zehner gibt zugleich (6) die Summe der vorausgegangenen Einer an.

Wie kommt ein Mensch gerade auf diese Konstruktion? Zur Erklärung sollte man meiner Meinung nach einer Notiz des Hieronymus (Amoskomm. 3), die gewöhnlich in diesem Zusammenhang nur so nebenbei erwähnt wird, eine größere Beachtung schenken. Darnach hat man auch im Namen Meithras, indem man ihn eigens so gräzisierte, die heilige 365 entdeckt: $M = 40$, $\varepsilon = 5$, $\iota = 10$, $\vartheta = 9$, $\rho = 100$, $\alpha = 1$, $\sigma = 200$. Galt aber Janus, der typische Gott der 365, als ein Analogon zu Mithras, so lag die Entdeckung des Zahlengehaltes im Mithrasnamen vielleicht gar nicht so fern. In seinem Namen begegnet nun aber weiter ein Stück, das im Worte Abrasax einen *wesentlichen* Teil bildet, ich meine den Ausgang ρας oder zahlenmäßig ausgedrückt die Verbindung 100+1+200. Sie ist im Abrasax umrahmt von dem Einerspiel 1+2+1, so daß ich meinen möchte, daß sie das konstruktive Element der Abrasaxreihe enthält.

Wohl könnte dabei auch der Name des Sarapis mitgewirkt haben. Er, der ja auch „der gute Dämon" ist und mit Mithras gern auf eine Stufe gestellt wird, hat ja auch einen Namen von 7 Buchstaben, und die 4 ersten ergeben, als Zahlen gelesen, ein noch etwas größeres Stück der Abrasaxreihe: 200+1+100+1, und daß mit seinem Namen auch Zahlenmystik getrieben wurde, ist bezeugt. (Ps. Callisthenes I 33). Doch besteht letztere nur darin, daß dem Alexander das Wort statt in Buchstaben in Zahlen diktiert worden sein soll. Als *Ausgangspunkt* für die Erklärung des Namens Abrasax aber möchte ich Sarapis deswegen nicht ansehen, weil hier die Hauptsache, die Summe 365, keine Rolle spielt.

Ist meine Vermutung über die Entstehung des Namens richtig, so stecken im Abrasax als positive Gottheiten Janus, Mithras und Sarapis. Der Name wäre dann ein an den Ausgang vom Worte Mithras und den Anfang von Sarapis anknüpfendes Buchstabenkonglomerat, in dem der Zahlwert 365 als göttliche Potenz triumphiert.

Das Ewigkeitsgemälde bei Johannes von Gaza.

Trotz des ganz besonderen Interesses, das ihm seit einiger Zeit Philologen, Theologen und Philosophen gewidmet haben, ist der Gott Aion ein noch wenig gelöstes Problem. Für die bloße Wortgeschichte liegt zwar eine eingehende Untersuchung vor in der Königsberger Dissertation von Conr. Lackeit „Aion, Zeit und Ewigkeit in Sprache

und Religion der Griechen, 1. Teil" (1916), aber die sehr in die Breite gegangene Forschung über den Aion als *religiösen Begriff* — Lackeit selbst hat den zweiten Teil nicht folgen lassen — harrt noch immer eines zusammenfassenden Ergebnisses. Die wichtigste Frage ist ja dabei, wieweit, wo, und etwa seit wann gibt es einen Aion als wirklichen, kultisch verehrten Gott, und wie weit ist er eine bloß abstrakte Idee oder ein Deckname für konkrete Volksgötter? Aus dem vierten Jahrhundert n. Chr. haben wir z. B. bei dem Bischof Epiphanios (Pan. haer. 51, 22; ed. K. Holl vol. II; p. 9 ff.), einen Bericht über eine nächtliche Aionfeier im sogenannten Koreion zu Alexandria. Da erscheint der Aion als ein *Kind*, soeben von einer Jungfrau geboren — „in dieser Stunde hat die Jungfrau den Aion geboren", lautet der Festruf —, mit andern Worten, der Aion sieht da zum Verwechseln Christus ähnlich, und die Aionsfeier hat eine verblüffende Ähnlichkeit mit unserm Weihnachtsfest. Hält man aber nun dieses Aionskind mit K. Holl für eine *selbständige*, echte Gottheit, so muß man auch wieder fragen: Kann dieser Aion noch derselbe sein wie z. B. der in einer Eleusinischen Inschrift genannte (Dittenb. Syll. no 1125, 3. Aufl. von Hiller v. Gaertringen). Da haben zwei Römer einen „Aion" gestiftet, »εἰς κράτος Ῥώμης καὶ διαμονὴν μυστηρίων«. Nach der beigefügten Beschreibung ist dieser Aion aber gar nichts anderes als der im Sinne des Aristoteles als ewig unveränderlich und als organische Einheit göttlich gedachte Kosmos [55]). Ich gebe diese Gegenüberstellung nur, um noch einmal zu zeigen, wie verworren noch das Problem des angeblichen Gottes Aion ist.

Und selbst wenn es in Alexandria tatsächlich einen eigens so benannten Kindgott Aion gegeben haben sollte, so ändert das nichts an der Tatsache, daß in den meisten Fällen, wo er uns begegnet, Aion ein Knäuelbegriff ist, in dem alles, was die gesamten Völker des Altertums an Ewigkeitsvorstellungen entwickelt haben, zu einem buntschillernden Ganzen zusammenläuft. Man hat sich neuerdings gewöhnt, den iranischen Einschlag als besonders stark anzusehen [56]), zumal im Hinblick darauf, daß schon im Avesta der allgemeine Zeitbegriff im Zrvan akarana (= unendliche Zeit) vergöttlicht ist. Diese auch von Reitzenstein vertretene Meinung scheint mir im allgemeinen auch den Tatsachen zu entsprechen. Ich möchte nur ergänzend betonen, daß auf dem Wege über den Mithraskult offenbar auch Resultate römischer Janusspekulation in gar nicht unbeträchtlichem Umfang in die Aionsidee eingedrungen sind — obwohl sie auch aus anderen Religionen vieles aufgenommen haben mag. Ja so-

[55]) Vgl. dazu O. Weinreich im Archiv f. Religw. XIX S. 174 ff.

[56]) Vgl. besonders Heinr. Junker „Über iran. Quellen der hellenist. Aion-Vorstellung" = „Vtr. d. Bibl. Warburg" 1921/22.

weit man im Aion andere, konkretere Götter suchen darf, scheint es mir in vielen Fällen am geratensten, neben Mithras und dem mithrischen Urgott den römischen Janus anzusetzen.

Nun ist uns aus später, Justinianischer, Zeit die Beschreibung eines Gemäldes erhalten, auf dem auch der Aion *gemalt* gewesen sein soll. Der Verfasser ist ein Johannes von Gaza, und das große kosmische Bild will er im Winderbad seiner Vaterstadt gesehen haben [57]), das — nach Friedländer (S. 110) — 535 oder 536 n. Chr. eröffnet worden wäre. Die Beschreibung lautet in der Übersetzung von Friedländer so: „Und Aion, der Säer vielkreisender Jahre, ist in blühender Herrlichkeit dargestellt, hingewandt auf den umkreisenden Himmel, der Urvater, der umherkreist, in unablässigen Bahnen, der im Wirbel des Lebens unaufhörlich erzeugt, das Steuer der Harmonie führt, das Jahr wachsen und ablaufen läßt und ein Jahr in das andere ausströmt, geräuschlos sich fortbewegend. Jetzt ist er gemalt, wie er seine hochragende Gestalt geschmückt hat und viel Symbolisches aufweist. Im Olymp nämlich sitzt er glänzend da auf dem Bilde. Frisch erblüht, bedeckt der Herrscher mit einem Purpurgewand seine Lenden und verhüllt seine blühende Gestalt. Kopf, Brust und Leib entblößt er . . . Auf den verhüllten Schenkel legt er seine Rechte, weil dem Menschengeschlechte die helfende Hand hinzustrecken, den Unsterblichen geziemt. Die linke Hand hebt er und streckt sie mit gebogenem Finger in die Luft empor, während sie den Mantelzipfel hochhält; der Daumen umfaßt die 4 andern gekrümmten Finger. Das bedeutet: Der Szepterträger ist den andern an Kraft weit überlegen, und den erbarmenden Sinn der wandernden Welt zuwendend, festigt er die ganze innere Natur durch den alles an sich raffenden Rhythmus; er bewahrt in weisem Zusammenhalt alles Existierende und behütet das Weltenrund. Und den Mantel zeigt er jetzt, weil der Weg des Lebens rauh und beißend mühselig ansteigt und der Stachel des Leidens niedrig und beißend ins Herz dringt. Darum ziemt es den Menschen, mit ihrer Hoffnung gen Himmel zu steigen und den gnadenreichen Gott in ihr Herz zu ziehen, damit sie den Zwang der Schmerzen abstreifend an den Pfaden des bitteren Lebens vorüberfahren."

Man muß hier unterscheiden zwischen Bild selbst und Beschreibung. Jenes — eine auf einem Throne sitzende, blühende Gestalt, Oberkörper bloß, Leib und Beine bedeckt, die Linke mit Mantelzipfel hoch erhoben, die Rechte auf dem Schenkel liegend— enthält schwerlich traditionelle Aionszüge. Es ist eine allgemeine Gottesfigur. Anders steht es mit dem, was der Beschreiber hineindeutet. Und darin sind nun meines Erachtens Janusvorstellungen unver-

---

[57]) P. Friedländer: „Joh. v. Gaza und Paulus Silentiarius", Kunstbeschr. aus Justin. Zeit", Teubner 1912, S. 177.

kennbar, im griechischen Text oft noch mehr als in der Übersetzung. Da ist Aion als „Säer der vielkreisenden Jahre“, „der das Jahr wachsen und ablaufen läßt“ (wörtlicher: „der das zwölfmonatige Jahr wälzt“), zunächst ganz deutlich nicht bloß der Zeitgott, sondern speziell auch der Neujahrsgott. Sodann ist er gekennzeichnet als der Vierelementengott und Weltzusammenhalt im Sinne Messalas. Die Fingergeste scheint geradezu als Symbol dafür erfunden zu sein. Die 4 Finger, die »μεμερισμένα δάκτυλα« (Z. 167), sind die 4 dem Zusammenhalt widerstrebenden Elemente, die »καμπτομένη τετράς« (Z. 166), das berühmte △ — als Herr des △ erscheint der Gott in Zauberschriften oft —; der Daumen ist das notwendige Band (»δεσμῷ ἀναγκαίῳ« Z. 167), das die Widerstrebenden zusammenzieht. Ja sogar die seit Messala mit der Januspekulation so eng verbundene Chaoskosmogonie blickt in dieser Aionsidee noch etwas durch, allerdings mehr in der bei Menander nachweislichen Umformung zu dem Gegensatz von »ἄτακτος φορά« — hier »πλαζομένη ὕλη φύσις« (v. 170) — und »τάξις« — hier »ἅρπαξ ῥυθμός« —. Und endlich ist dieser Aion auch der Erlöser vom Leide des Lebens, so wie Proclos (s. S. 164) den Janus hinstellt. Das Entscheidende ist dabei aber die Zusammenstellung dieser verschiedenen religiösen Funktionen in *einem* religiösen Wesen: Zeit und Jahresgott, kosmischer Schöpfer und Erhalter, und Erlösergott. Kaum ein anderer Gott des Altertums war das alles zusammen so sehr wie Janus.

Die Ewigkeit hat in dem Aionsgemälde des Johannes von Gaza jenen Persönlichkeitscharakter bekommen, in dem sie sich auch uns noch im Neujahrserlebnis darstellt. Ihre wesentlichen Merkmale sind: einmal die im Symbol des Jahresabschnittes geradezu persönlich empfundene allgemeine Zeit, als Quelle und Umfassung eines stets in Bewegung befindenden, veränderlichen Lebens; sodann der Kosmos, als ebenfalls persönlich gedachter Ausdruck eines großen, im ersten Schöpfungsakt sich kundgebenden Weltsinnes und Weltzusammenhangs; und endlich, als stärkstes Moment der Verpersönlichung, die unmittelbare, gefühlsmäßige Verbindung der Zeit-Kosmosidee mit dem Menschen. Das Erlösungsmotiv drängt sich vor, aber es beruht natürlich, in seinem Ursprung, auf der Vorstellung eines Weltplanes und eines substantiellen Zusammenhanges zwischen Gott und Mensch.

Reihe

Bremisches J

Herausgegeben von der Historischen C
Zweiunddreißigster

Inhalt

H. Tidemann: Die Zensur in Bremen von den Karl
hebung 1848. II. Teil.
Hans Stuckenschmidt: Das Artilleriewesen der Sta
Karl Reineke: Das bremische Bürgerrecht.
Ludwig Beutin: Fichte und Johann Smidt.
Hans Dörries: Studien zur älteren bremischen Kar
Miszellen:
W. Albers: Ein Besuch in Bremen 1819.
T. O. Achelis: Bremerholm.

Veröffentlichungen aus
der freien Hanses

Herausgegeben von Synd

Heft 1

Georg Jaeger: Die Entwicklung der Eigentumsübe
Bremen.
Bernhard Gätjen: Der Rentenkauf in Bremen.

Heft 2

Wilhelm Steuernagel: Die Geschichte der bremisc
im Rahmen des bremischen Steuersystems.

Reihe

Abhandlu

Herausgegeben vom Naturwissensch
Band 27, 1928,

Inhalt

F. Dewers: Beiträge zur Kenntnis des Diluviums i
elf Figuren im Text.
Karl Viets: Wassermilben aus dem Schwarzen Meer
Mit 52 Abbildungen.
C. Fr. Roewer: Zoologische Streifzüge in Attika, M
II. Mit zwei Tafeln.
A. Wietzke: Carl Friedrich Gauß' Beziehungen zu
Wiederkehr seines Geburtstages am 30. Ap
C. Willmann: Die Oribatidenfauna nordwestdeutsch
15 Abbildungen.
H. Duncker: Dem Gedächtnis von Friedrich Lüken.

Reihe I

Abhandlungen u

Herausgegeben von der Bremer Wi
Jahrgang 3, 1929,

Heinrich Tidemann: Wilhelm Hauff in Bremen. Di
Ratskeller.

Jahrgang 3, 1929

E. Schwartze: Bismarcks Staatsauffassung und polit
Hermann Wätjen: Der Panamakanal und die deuts

Jahrgang 3, 1929

Günther Roeder: Ein namenloser Frauensarg des n

Jahrgang 4, 1930,

Karl Dietze: Ussia, der Knecht Gottes.

Reihe E

Niederdeutsche Zeitschr

Herausgegeben von Ernst Grohn
8. Jahrga

Reihe A:

emisches Jahrbuch

er Historischen Gesellschaft des Künstlervereins
weiunddreißigster Band, 1929

Inhalt

Bremen von den Karlsbader Beschlüssen 1819 bis zu ihrer Auf-

tilleriewesen der Stadt Bremen. I. Teil.
Bürgerrecht.
ohann Smidt.
eren bremischen Kartographie. II. Teil. Mit 2 Karten.

emen 1819.

ungen aus dem Staatsarchiv
en Hansestadt Bremen

egeben von Syndikus Dr. Enthold

Heft 1

ng der Eigentumsübertragung an städtischen Grundstücken in

kauf in Bremen.

Heft 2

schichte der bremischen Konsumtionssteuer und ihre Stellung
schen Steuersystems.

Reihe B:

Abhandlungen

n Naturwissenschaftlichen Verein zu Bremen
Band 27, 1928, Heft 1

Inhalt

tnis des Diluviums in der Umgebung des Dümmer Sees. Mit

dem Schwarzen Meer, dem Kaspischen Meer und dem Aralsee.

eifzüge in Attika, Morea und besonders auf der Insel Kreta.

uß' Beziehungen zu Bremen. (Ein Gedenkblatt zur 150jährigen
urtstages am 30. April.) Mit einer Übersichtskarte.
una nordwestdeutscher und einiger süddeutscher Moore. Mit

von Friedrich Lüken. † 26. Juli 1928.

Reihe D:

dlungen und Vorträge

der Bremer Wissenschaftlichen Gesellschaft
Jahrgang 3, 1929, Heft 1—2

Hanff in Bremen. Die Entstehung der Phantasien im Bremer

Jahrgang 3, 1929, Heft 3

sauffassung und politische Methode.
kanal und die deutsche Seeschiffahrt.

Jahrgang 3, 1929, Heft 4

er Frauensarg des mittleren Reichs.

ahrgang 4, 1930, Heft 1—2

Gottes.

Reihe E:

e Zeitschrift für Volkskunde

von Ernst Grohne und Hermann Tardel
8. Jahrgang